

الولادة

المجلس
الأعلى
للثقافة



تأليف: ميشيل شورو كيفياتس - ترجمة: د. أحمد الطيّب



المشروع القومي للترجمة

الولاية

تأليف

ميشيل شودكيفيتش

ترجمة

أحمد الطيب



٢٠٠٠

تمهيد

فى سنة ١٨٤٥ وفى مدينة « لىبزج » نشر المستشرق جوستاف فلوجل Gustav flugel - أحد تلامذة : سيلفستر دى ساسى - كتاب التعريفات للجرجاني^(١) ، ونشر بذيله مصنفًا صغيرًا بعنوان : « اصطلاحات الشيخ محبى الدين بن عربى » ؛ ونشر هذه الرسالة الصغيرة التى ألفها الشيخ الأكبر فى « ملطية » سنة ١٢١٨/٦١٥ خطت مصنفات ابن عربى خطوتها الأولى - على استحياء - نحو دوائر الاستشراق^(٢) . وبرغم هذا الاتصال الباكر بين الغربيين وتراث ابن عربى فإن الدراسات الأولى التى تميزت بشيء من الأهمية لم تظهر فى دوائر الاستشراق إلا بعد مضى فترة متأخرة نسبيًا ، فقد كان علينا أن ننتظر عام ١٩١١ لى ينشر « نيكلسون » فى لندن كتاب « ترجمان الأشواق » مصحوبًا بترجمة إلى اللغة الإنجليزية وصحيح أن وير Weir كان قد ترجم رسالة منسوبة إلى ابن عربى بعنوان « رسالة الوحدة » إلى اللغة الإنجليزية سنة ١٩٠١ ، وأن جوستاف فلوجل (عبد الهادى) ترجمها إلى الإيطالية سنة ١٩٠٧ ثم إلى الفرنسية سنة ١٩١٠ ، غير أن نسبة الرسالة لابن عربى لم تكن للأسف نسبة صحيحة ، مما أدى إلى الوقوع فى أخطاء عديدة^(٣) ، ثم جاء عام ١٩١٩ فكان على وجه الخصوص عامًا حافلًا بدراسات المستشرقين عن ابن عربى ؛ إذ نشر « نيجرج » مجموعة رسائل بعنوان : Kleinere Schriften des Ibn al Arabi ، وهى رسائل مفيدة لابن عربى ، قدم لها بمقدمة مطولة ، كما ألقى « آسين بلاثيوس »

محاضرة متميزة بالأكاديمية الملكية الإسبانية ، كانت بمثابة « الأصول » التي انطلق منها في دراسته المعنونة بـ : Escatologia Musulmana en la Divina Comedia وفي هذه المحاضرة أثار « بلاثيوس » قضية تأثير ابن عربي على « دانتى » ، وهى قضية لا يزال الحديث عنها موصولاً حتى يومنا هذا ^(٤) ، وتوالى - بعد ذلك - سلسلة من أبحاث « بلاثيوس » شجعت على نشر كتاب بعنوان : El islam cristianizado عام ١٩٣١ ، وفى هذا الكتاب - وعلى غير ما يتبادر من عنوانه - اتخذ « بلاثيوس » من ابن عربي موضوعاً محورياً دارت عليه كل صفحات الكتاب من أولها إلى آخرها ^(٥) . ثم ظهرت فى سنة ١٩٣٩ - فى كمبريدج - دراسة للباحث المصرى « أبو العلا عفيفى » بعنوان : الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى . (The Mystical philosophy of Muhyid - din Ibnul - Arabi) وتعتبر هذه الدراسة - فيما نعلم - أول رسالة جامعية كُتبت فى جامعات الغرب عن صاحب الفتوحات ، ثم تتابعت بعد ذلك فى أعقاب الحرب العالمية الثانية - اهتمامات الباحثين بابن عربى سواء فى مجال نشر النصوص أو الترجمة أو الدراسات ^(٦) ، وسوف نشير إلى معظم هذه الأعمال فى خلال بحثنا هذا ، ويقفز إلى الذهن - الآن - كتابان نعتبرهما من أهم ما كتب من أبحاث فى هذا المجال ، أولهما : كتاب « الخيال الخلاق فى تصوف ابن عربى » لـ كوريان (L' Imagination créatrice dans le soufisme d' Ibn Arabi , Paris 1858) وثانيهما : التصوف والتاويزم لـ « توشيكو إزوتسو » (Toshihiko Izutsu , sufism and Taoism , Tokyo 1966) وهو دراسة مقارنة بين ابن عربى و « Lao - Tzu » ويجب أن نضيف إلى هذين الكتابين كتاباً آخر بعنوان : الطريق الصوفى للمعرفة ، لـ : وليم شيتيك - (William Chittick , The Sufi Path of Knowledge , Albany 1989) .

تحفظ الغربيون فى بداية الأمر تحفظاً شديداً تجاه تراث الشيخ ، وتقديره التقدير اللائق به ، وعبر « ماسينيون » عن هذا التحفظ باتخاذ موقف عدائى ثابت تجاه ابن عربى ، توارثه تلاميذه من بعده ، وقد وصل أمر هذا العداء إلى درجة أن من تعاطف من هؤلاء التلاميذ مع ابن عربى ، فإن قصارى أمره كان أن يتحدث عنه بأسلوب المتزل المتهمك ، من هؤلاء : Clément Huart الذى يقر - فى شيء من التزل - بشهرة ابن عربى الكبرى التى جعلت منه أكبر شخصية صوفية فى الشرق الإسلامى ، لكنه - رغم ذلك - يبدى انزعاجه وضيقه من « فوضى الخيال »^(٧) فى كتابات الشيخ ، وكذلك يعترف كارادى فو (Carrade Vaux) بأن « شهرة ابن عربى فى الشرق لا تتوقف عن الذبوع والانتشار حتى فى أيامنا هذه ، لكنه لا يلبث أن يعلن أنه بالرغم مما لمنهج ابن عربى التوفيقى من سحر وجمال ، فإن نمط العرض السائد فى مؤلفاته نمط دنيوى حسيّ ، مفعم بالحركة والحيوية »^(٨) ، وكل هذه الإطراءات الملتبسة والمدخولة لا تنم عن قراءة جادة أو متعمقة فى تراث الشيخ ، وعلى الجانب الآخر يستخدم آسين بلاثيوس (Asin Placios) رجل الكنيسة المتدين - فى شيء من المهارة - ما يمكن أن نسميه اليوم : فن إعادة التوظيف ، ليقرر أن ابن عربى « مسيحى بدون مسيح ، وأنه مدين لآباء الصحراء فى كل ما جدّد به الروحانيات الكاثوليكية - فيما بعد - من غير وعى أو تفطن منه لدوره هذا » . وكذلك نظر « أبو العلا عفيفى » إلى تراث ابن عربى من منظور فلسفى بحث ، دفع به - فى نهاية الأمر - إلى تفسير هذا التراث تفسيراً هزياً مختزلاً ؛ فابن عربى - فى منظور عفيفى - لا يعدّ مفكراً بين المفكرين الآخرين ، ومذهبه لا يرقى إلى مستوى مجرد عرض

منهجى لتأملات عقلية بسيطة ، ونفس هذه النظرة يطالعنا بها إروتسو ، (Izutsu) ولكن من خلال نهج يفوق - كثيراً - نهج صاحبه عمقاً وإحاطة ، أما كوربان (Corbin) فقد كان أكثر ذكاء من كل هؤلاء الذين نظروا إلى تراث الشيخ نظرة فلسفية خالصة ، وقد احتاط لنفسه فلم يقع فيما وقعوا فيه من أخطاء ، ولكنه كان محموماً باختراع شخصية شيعية مستترة ، يصرُّ على بعثها من بين السطور فى كتابات الشيخ الأكبر ، هذا الشيخ المعروف باتجاهه السنِّى المعلن فى صراحة ووضوح ؛ فلا جرم - إذن - أن تجميُّ تصورات كوربان عن ابن عربى تصورات مضطربة تحتاج فى أكثر مناحيها إلى تصحيح وتقويم .

ونقول : إن اتحاد الولاية بالعبرية فى شخصية ابن عربى ، وامتزاج معظم العلوم المتباينة بالصور الأدبية المتنوعة فى تراثه ، كل ذلك جعل من طبيعة هذه الشخصية وطبيعة تراثها ومحاولة سبر أغوارهما - شكلاً ومضموناً - أمراً بالغ الصعوبة .

وقد ظهرت منذ سنوات عدة دراسة إحصائية لمؤلفات ابن عربى - تلك التى لم تُحصَ بعدُ إحصاءً نهائياً - واعتمدت هذه الدراسة على أسس علمية رصينة يرجع الفضل فيها إلى مؤلفها عثمان يحيى ، الذى بذل فيها جهداً علمياً دقيقاً وفى هذه الدراسة بلغت مصنفات ابن عربى - بعد استبعاد المنحول منها والمشكوك فى صحة نسبته إليه - أكثر من أربعمائة مصنف ، منها ما جاء فى حجم رسائل صغيرة ، ومنها ما اشتمل على مئات الصفحات بل على آلاف الصفحات من أمثال صفحاتنا المعاصرة ، كما هو الشأن فى كتاب الفتوحات مثلاً ، ولو أخذنا فى الاعتبار مؤلفات الشيخ المفقودة - ومن بينها تفسير القرآن الكريم الذى بلغت مجلداته أربعاً وستين مجلداً برغم أنه تفسير ناقص لم يكتمل - فإن القائمة تغدو أطول امتداداً وأكثر عدداً ، والحق أن

فهرسة مصنفات ابن عربى فهرسة دقيقة لا تزال فى حاجة إلى الكتابة من جديد ؛ إذ إن الدراسات التى قدمها المؤلفون المسلمون والمستشرقون فى هذا الموضوع جاءت مليئة بشغرات عديدة ، إضافة إلى أنهم لم يفيدوا - فى أية صورة مستوعبة أو نقدية - من المصادر الكثيرة المتاحة ، وفى مقدمتها كتابات ابن عربى نفسه ، لكن تبقى الدراسة التى أعدها كلود عدّاس (Claude Addas) عن ابن عربى دراسةً مستوعبة بكل المقاييس ، ولا مفر من الرجوع إليها والإفادة منها ، سواء فيما يتعلق بحياة ابن عربى أو بمصنفاته وتراثه^(٩) .

ولنشرع الآن فى تحديد بعض المعالم البارزة فى حياة الشيخ الأكبر :

هو : محبى الدين أبو عبد الله محمد بن على بن محمد بن العربى الحاتمى الطائى ، وُلد بمرسية فى اليوم السابع والعشرين من رمضان من سنة ٥٦٠ هـ (٧ أغسطس ١١٦٥ م) أى بعد عامين من البدء فى بناء « نوتردام » بباريس ، إبان حكم الملك لويس السابع فى فرنسا ، وقد واكب مولده فترة ضعف المرابطين - فى إسبانيا الإسلامية - وزوال دولتهم ، ووصول الموحدين إلى سدة الحكم فى أعقابهم ، كما واكب مولده أيضا نهاية الفاطميين فى مصر ، واستعدادات صلاح الدين لإزاحتهم إيداناً بشروق عهد الأيوبيين ، وتزامن هذه الفترة مع مولد « جنكيز خان » فى سيبيريا الشرقية على شواطئ نهر « أونون » ، وسوف لا يمضى على هذا التاريخ قرابة مائة عام أو أقل حتى نرى حفيده « هولاكو » وقد دمر مدينة بغداد ، وأجهز فيها على آخر خليفة من خلفاء بنى العباس .

أمضى ابن عربى فترة طفولته بأشبيلية مع أسرته التى انتقلت إليها عام ٥٦٨ هـ / ١١٧٢ م ، وسلك طريق القوم وهو فى سن السادسة عشرة تقريباً^(١٠) ، ثم بدأت صلته وصداقاته تتوطد مع شيوخ الطرق من الأندلسيين ، وقد تحدث

هو نفسه عن نحو خمسين شيخاً من هؤلاء الشيوخ ، ذكرهم في كتابه روح القدس ، ومن المحتمل أن يكون لقاءه بابن رشد قد حدث في هذه الفترة من حياته ، وليس في فترة العشرينيات من حياته كما يؤكد كوربان . غير أن هذا التحول الروحي في حياة ابن عربي قد أعقبه نوع من الفترة « وهي الفترة المعلومة في الطريق عند أهل الله ، التي لا بد منها لكل داخل في الطريق »^(١١) لكنه يكشف بما يُضرم حماسه للعودة إلى حلة الأول ، فيخرج عن كل ما يمتلكه من حطام الدنيا ، ويسلك مسالك الزهاد ، متخذاً من المقابر والجبانات مسكناً ومأوى^(١٢) ، ولما بلغ سنّ العشرين كان قد قطع سلسلة كاملة من المقامات الروحية ، وهي منازل على طريق أهل الله ، وحسب اصطلاحات الصوفية ، وقد انتفع في هذه الفترة بهبات كشفية وعلوم غريبة وأذواق عزيزة^(١٣) .

أما رحلاته وأسفاره فإنها وإن كانت قد انحصرت - في بادئ الأمر - في نطاق الأندلس إلا أنها ما لبثت أن أخذت في الاتساع والانتشار في ربوع المغرب بعد عام ٥٩٠ هـ / ١٩٣٣ م . ولم تتوقف حياته عن الأسفار المتصلة حتى بلغ سن الستين ؛ فقد رحل في سنة ٥٩٠ إلى تونس وتلمسان ، ثم إلى فاس سنة ٥٩١ ، ثم إلى أشيلية سنة ٥٩٢ ، ثم نجله - من جديد - في فاس سنة ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، وفي قرطبة سنة ٥٩٥ ، ويعود إلى المغرب سنة ٥٩٧ ، لكننا نلتقي به في هذا السياق يحتاج إلى العيش في مُرسيه سنة ٥٩٨ ، ثم في « سلا » ثم في تونس ، وبها تكتمل الفترة التي أمضاها من حياته في بلاد المغرب ، وفيها ألف ما يقرب من ستين كتاباً على وجه التأكيد . ثم يحصل له كشف^(١٤) يُؤمر فيه بالتوجه شطر المشرق ، فيترك بلاد المغرب ليُخلفها وراءه إلى غير رجعة ، وفي نفس هذه السنة : ٥٩٨ هـ (١٢٠١ - ١٢٠٢ م) يتابع ابن عربي رحلته إلى

القاهرة ثم إلى بيت المقدس إلى أن ينتهى به السير إلى مكة المكرمة ، وهناك كان على موعد مع حدث روحى ضخم نتحدث عنه فيما بعد ، ويمتد المقام بابن عربى فى الحجاز فى الفترة ما بين عامى ٥٩٩ - ٦٠٠ ، يستأنف بعدها سيره إلى الموصل فبغداد فبيت المقدس (٦٠١) فقونية فالخليل (٦٠٢) ومن جديد نراه فى مكة سنة ٦٠٤ ثم فى حلب سنة ٦٠٦ ثم فى بغداد سنة ٦٠٨ ، وكان يرافقه بعض تلاميذه فى أسفاره بينما كان البعض الآخر ينتظره وهو يمر أو يتوقف لبعض الوقت فى هذه البلدة أو تلك ، وقد خطب وده الأمراء والوجهاء ، كما تطلع الفقهاء والعلماء إلى محاورته ومحدثته ، وهكذا طاف هذا المتأمل الراسخ فى عالم الثبات ، مناطق الهلال الخصيب وبلاد الأناضول دون توقف أو استقرار ، وكان فى تطوافه - وحاشا حل أو ارتحل - لا يكَلّ ولا يملّ من نشر علومه الكشفية ومعارفه الميتافيزيقية ، وقد استمرت حياة الشيخ على هذا النهج . تتوالى رحلاته وتتعدد إقاماته بين ربوع آسيا الصغرى حتى سنة ٦٢٠/١٢٢٣ وإذ ذاك يدخل دمشق ويقيم بها ، وفيها يكمل كتابة النسخة الأولى من الفتوحات : قمة مؤلفاته الصوفية ، وكان قد بدأ تأليفه بمكة المكرمة قبل إحدى وعشرين سنة خلت (على أنه سيعيد كتابته للمرة الثانية قبل وفاته ببضعة أعوام ، وبحوزتنا مخطوط هذه النسخة ، وهو بخط ابن عربى ، ويقع فى سبعة وثلاثين مجلداً) ، وفى دمشق أيضاً يصنف ابن عربى كتابه : « فصوص الحکم » إثر رؤية رآها ، نرجى الحديث عنها إلى موضعها من هذا الكتاب .

ولأن تلاميذه كانوا يتسابقون إلى الاستماع إليه فإنه لم يتوقف عن التعليم ولا عن شرح مؤلفاته إلى أن فارق الحياة ، يشهد بذلك كتابه « التنزيلات

الموصلية » ، وهو كتاب عن الحقيقة العرفانية ، والواردات الروحية التي هي ثمرة الأوراد والأذكار (صُنّف بالموصل سنة ٦٠١ / ١٢٠٤) ، ففي هذا الكتاب - وكما هو معروف - شهادات بقراءته على المؤلف قراءات متعددة ، وكانت القراءة الأخيرة بتاريخ : ١٠ ربيع الأول من سنة ٦٣٨ هـ ، وفي ٢٨ ربيع الثاني من نفس السنة (١٦ نوفمبر ١٢٤٠ م) - أي بعد مضي أسابيع قليلة على آخر قراءة لهذا الكتاب - وفي مدينة دمشق توفي محيي الدين أو : الشيخ الأكبر أو سلطان العارفين ^(١٥) ، حسبما لقّبته الأجيال التي جاءت من بعده .

وفي بداية الباب الرابع من الفتوحات المكية ، وخلال مخاطبة ابن عربي لشيخه وصفيّه التونسي عبد العزيز المهدوي الذي أهدى إليه تأليف كتابه الفتوحات ، يستعيد ابن عربي ذكريات إقامته في منزل المهدوي بتونس سنة ١٢٠١/٥٩٨ ، ويستميله ليلحق به في مكة المكرمة التي يصفها بأنها « أشرف منزلة جمادية ترايبية » ، ثم ما يلبث أن يتابع الحديث عن خصائص بعض الأماكن والمواضع كالبيوت والزوايا والمقابر ، وأيها أكثر مناسبة وملاءمة للتأمل الصوفي فيقول : « إن للأمكنة في القلوب اللطيفة تأثيراً (. . .) فكما تتفاضل المنازل الروحانية كذلك تتفاضل المنازل الجسمانية » ، ثم يذكّر عن الشيخ المهدوي أنه كان يهجر الخلوة في بيوت المنارة الكائنة بشرقيّ تونس ، ويفضّل الاختلاء في وسط المقابر القريبة من المنارة ، وقد سأله ابن عربي مرة عن سبب ذلك فقال الشيخ المهدوي : « إن قلبي أجده هنالك أكثر منه في المنارة » ، ثم يقول ابن عربي : « وقد وجدتُ فيها أنا أيضاً ما قاله الشيخ » ، وهذه الميزة أو الخاصة الروحية التي تتميز بها بعض الأماكن دون البعض الآخر ترجع - فيما

يرى ابن عربى - إلى « همة » عمار هذه الأماكن من الملائكة ، أو من الجن الصادقين ، أو من الأبرار والصالحين ، ومن هذا القبيل على سبيل المثال : منزل أبى يزيد البسطامى الملقب ببيت الأبرار ، وزاوية الجنيد أعظم صوفية بغداد فى القرن التاسع الميلادى ، ومغارة الزاهد إبراهيم بن أدهم ، وبالجملية : كل أماكن الصالحين الذين رحلوا عنها وبقيت فيها آثارهم ^(١٦) .

وإذن فليس صحيحاً ما يقال من أن الأماكن الأرضية كلها ذات طبيعة واحدة ، وأن بعضها لا يفضل البعض الآخر فى شئ ما ، بل حقيقة الأمر - كما يرى ابن عربى - أن مرور ولى من الأولياء بمكان ما ، أو أثره الذى يتبقى منه بعد رحيله عنه ، ينشئ فى المكان شيئاً من البركات أو النفحات الطيبة ، وانطلاقاً من شهادة العيان هذه يقدم الشيخ الأكبر تأصيلاً - وتبريراً كذلك - لصورة من أشد صور « التبرك بمقامات الأولياء ومزارتهم » ظهوراً ووضوحاً ، وسرى أن ابن عربى لا يكتفى بما قاله هنا ، بل لديه الكثير مما سيقوله فى هذا الأمر أيضاً .

كتب ابن عربى كلامه هذا بعد وصوله إلى بلاد المشرق فى مطلع القرن الثالث عشر الميلادى ، ولم يمض على ذلك قرن من الزمان حتى شنَّ ابن تيمية - الجدلى الحنبلى - حرباً شعواء لاهوادة فيها على زيارة القبور ، وعلى أمور أخرى تجرى مجراها ، وأبطل التوسل بالأولياء ، بل أبطل التوسل بالنبي - صلى الله عليه وسلم - نفسه ^(١٧) ، كما انتقد الاحتفال بالمولد النبوى ، ورآه بدعة فى الدين ، ورأى موالد الأولياء كلها بدعة من باب أولى ^(١٨) ، وبالرغم من أنه لم يكن أول من نازع فى هذا الأمر إلا أنه كان - وإلى مدى بعيد جداً - أعنف من عارض هذا الأمر وأثار حوله الشكوك والاعتراضات ، وقد ظل

عبر قرون متطاولة صاحب النفوذ الأقوى فى هذا الباب ، وإليه يرجع السبب فيما أقدم عليه الوهايون - فى البلاد العربية - من تدمير مزارات كانت موضع إجلال واحترام من أجيال لا تعد ولا تحصى من المسلمين ، ولا يزال تراثه يشعل الحملات العنيفة - حتى يومنا هذا - ضد « الانحرافات » التى أفسدت - فيما يزعم - نقاء الإسلام فى صورته الحقيقية .

وغنى عن البيان القول بأن ظاهرة « التبرك بقبور الأولياء » لم تكن بدعة ابتدعتها المسلمون فى القرن الثالث عشر ، فقد نشأت هذه الظاهرة فى وقت مبكر جداً من العصور الإسلامية الأولى حين عبر المسلمون عن تعظيمهم - فى بادئ الأمر - لآل بيت النبى - صلى الله عليه وسلم - ولصحابته ، ثم بدئ - فى بغداد - فى تشييد الأضرحة على قبور الأولياء الذين اشتهروا فى القرن الثالث الهجرى تكريماً لهم وتعظيماً لشأنهم^(١٩) ، وقد حدث هذا مع بداية القرن الرابع الهجرى على أقل تقدير .

وأدب الرحلات ، كما نراه عند ابن جبير فى القرن الثانى عشر الميلادى ، والمصنفات التى تكشف عن فضائل بعض المدن أو البلدان ، مثل : فضائل الشام للرُّبى^(٢٠) ، والكتب التى وُضعت لتعريف الحُجَّاج بالمزارات مثل : كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات للهروى ، والذى حققته : Janine Sourdel Thomine^(٢١) كل هذه المصنفات ليست إلا نماذج أو أمثلة تشهد بوجود تقليد أو سلوك إسلامى راسخ يتمثل فى التبرك ببعض الأمكنة ، وهو تقليد قديم جداً يصعب العثور على تحديد بدايته التاريخية ، لكن يمكن القول إجمالاً بأن الآداب التى زخرت بها كتب السير وطبقات الصوفية - فى القرن الحادى عشر الميلادى - وخصوصاً : طبقات السلمى ، وحلية الأولياء

لأبي نعيم الأصفهاني ، بأجزائه العشرة - كانت وراء هذا « التقليد » العميق الجذور ، وكانت عاملاً فعالاً في نشأته وفي استمراره على السواء ، ويحسن قبل أن يتشعب بنا الحديث عن هذا الموضوع أن نلفت النظر إلى أن أدب « السير والطبقات » في التصوف لم يكن - في غالبية العظمى - أدباً شعبياً سواء في الفترة التي أشرنا إليها أو في الفترات التي تلتها بعد ذلك ؛ ذلك أن نعت الأدب الشعبي لا يمكن أن ينطبق على عمل مثل : « طبقات الصوفية » أو « الحلية » ، بل لا توصف به الأعمال أقل مستوى من ذلك كتلك التي كتبت لبيان أهمية إقليم معين ، مثل كتاب : « التشوف » لـ « تادلي » الذي وقفه على « أولياء » الإقليم الجنوبي للمغرب في القرنين : الخامس والسادس الهجريين (له أيضاً شرح متميز على مقامات الحريري) . أو مثل كتاب « المقصد » الذي ألفه « بادسي »^(٢٢) في أعقاب سلفه تادلي . وحرى بنا أن نقول إن نعت « الأدب الشعبي » لا ينطبق - من باب أولى - على أعمال ظهرت فيما بعد كتلك التي جادت بها عبقرية كبار شعراء الصوفية من أمثال : « العطار » أو « الجامي » .

وبالرغم من ذلك ، ودون أن نسمح لأنفسنا بالوقوع فيما يقع فيه المغالون من حُمى تقسيم التاريخ إلى مراحل فاصلة ، فإنه لا مفر لنا من اعتبار عصر ابن عربي بداية عهد جديد ؛ إذ قد شهد هذا العصر ميلاد صياغات نظرية في ذات الوقت الذي شهد فيه ميلاد « سلوكيات » عملت على توجيه كل ما استجد بعدها من تطورات في التصوف الإسلامي وحتى يومنا هذا ، بل يمثل هذا العصر فترة تحول وانتقال على صعيد التاريخ السياسي للأمة الإسلامية ، فقد كان سقوط بغداد على يد المغول سنة ١٢٥٨ وانهايار الخلافة العباسية آنئذ

بمثابة كبرى الحوادث الفاجعة فى هذا العصر ، وليس مصادفة أن يتقل التصوف فى هذا العصر من مرحلة كان فيها مأخوذاً ضمن غيره إلى مرحلة صار فيها مستقلاً واضح الملامح والقسمات ، وأن يتحول على المستوى الاجتماعى (السوسولوجى) من اللاشكلىة إلى الشكلىة ، ومن اللاتحدد إلى التنظيم والتعيد ، فمع مصنفات ابن عربى اتخذت المفاهيم الأساسية فى التصوف طريقها نحو التأصيل والتعيد ، واتسقت داخل مذهب شامل متكامل ، وإذا كان البعض قد نظر إلى هذا المذهب على أنه « القمة القصوى » ، واتخذ منه البعض الآخر هدفاً لسهام النقد والتجريح ، فإن عما لا شك فيه أن هذا المذهب قد شكل منذ ذلك الحين - فى تقدير أنصار الشيخ وخصومه - معلماً بارزاً يستحيل تجاهله ومصدراً خصباً حافلاً باصطلاحات التصوف الفنية ^(٢٣) ، سواء اعترف الأنصار بذلك أو أنكره عليهم خصومهم ، وفى هذا العهد أيضاً ظهرت الطرق الصوفية إلى الوجود ، وبدأت فى ضبط موارثها من العلوم والمعارف الصوفية وتقييدها بمجموعة من القواعد والمناهج .

ولنعد إلى موضوع التبرك بآثار الأولياء ومزاراتهم وقبورهم :
“ Le culte des Saints ” لنقول : إن هذا الموضوع وإن لم يكن مرتبطاً - بالضرورة - بحقيقة الطرق الصوفية ، إلا أن قوانين آداب المريدين فى تعظيم الشيخ المؤسس للطريق ، وتعظيم رجال السلسلة البارزين من بعده كانت تدفع بهذا الموضوع قُدماً إلى الأمام ، أما منشأ ظاهرة « التبرك بآثار الأولياء » ، وتطورها من بعد ، فإنه يرجع فى الأصل إلى أنموذج « الحب اللانهائى » ، الذى تفيض به قلوب المسلمين للنبي - صلى الله عليه وسلم - ولما جاء العصر الأيوبي أصبح « المولد » هو التعبير الرسمى أو المظهر الرسمى لأنموذج « الحب

الجماعى « من قبل المسلمين تجاه نبيهم ؛ ولهذا لم يخطئ ابن تيمية فى ملاحظته أن هذه السلوكيات - التى ينحى عليها باللائمة - والتبريرات التى تقال بشأنها كانت تتزايد وتنتشر بشكل مطرد .

ولم يقتصر ابن تيمية فى نقده اللاذع على تعداد المفاصد التى تترتب على هذه البدع ، بل قصد إلى شرح هذه البدع وتحليلها بُغية القضاء عليها واقتلاعها من جذورها ، فعنده أن هذا الحب الذى تفيض به قلوب العامة والبسطاء ضلال وانحراف ، وهو يعده - فى بساطة - دليلاً على وقوع هؤلاء فى « الشرك » ، بل يراه هرطقة خارجة عن الدين وطارئة عليه ؛ نشأت وترعرعت بسبب من التأثيرات المفسدة لليهود والصابئة والزرادشتيين ، خصوصاً النصارى ، الذين عاشوا فى قلب الأمة الإسلامية ، ومنهم من جاء ضيقاً على هذه الأمة بقلب مطوى على الغدر والخداع ، ومنهم من أعلن إسلامه ولكن فى صورة تدعو إلى الشك والارتياب^(٢٤) . وهنا - ومن خلال كلام ابن تيمية - يتراءى لنا « النموذج المزدوج » أو ذو المستويين ، الذى ناقشه Peter Brown باقتدار وهو بصدد حديثه عن المسيحية^(٢٥) ، وهذا النموذج بصورة المتعددة ، والذى كان يستمد مفاهيمه فى الأعم الأغلب من ابن خلدون ، قد أصبح شائعاً ومشهوراً فى التفسيرات المتأخرة لظاهرة التبرك بقبور الأولياء فى الإسلام وفى المسيحية على السواء ، وكان الموقف الرسمى للعلماء المسلمين - وهم ينظرون إلى الإسلام فى صورته الرسمية ومكانته العليا التى ينبغى أن يوضع فيها - يميل إلى معاملة هذه الاتجاهات الفكرية والسلوكية التى لا تتكيف مع الصورة المثلى للإسلام ، بشئ من الازدراء ، ويُنظر إليها وكأنها بقايا من مخلفات الجاهلية ، أو اقتباسات تسربت - دون وعى - إلى وجدان

الجماهير من مصادر غريبة ، ومع أن هذه التقاليد قد استمدت فى نهاية المطاف مبرراتها القانونية من السلطات الدينية ، فقد بقيت - فيما يقول هؤلاء - ذات تأثير مفسد وضار .

وفىما يتعلق بالأبحاث الاستعمارية ، فإنها قد تأثرت فى مجال الأنثروبولوجيا الوصفية بهذا التقسيم الثنائى كتيبة حتمية لاستخدام النموذج المزدوج أو « ذى المستويين » ، ولكن مع التركيز على إثارة عنصر التمايز والاختلاف العرقى بين أصحاب البلاد الأصليين ، والمغالة فى تقدير خصائصهم العرقية الذاتية (= البربر ، الأفارقة ، أبناء الملايو ... إلخ) على حساب الإسلام ؛ العقيدة الجامعة للشعوب الإسلامية على اختلاف أجناسها ، التى كان يمكن لها أن تتحول فى أيدي دعاة « الجامعة الإسلامية » إلى سلاح خطير يقض مضاجع المستعمرين وأنصارهم ، أما المذهب التطورى فقد كان له منهج آخر ، اعتمد فيه على الأحكام القبلية المسبقة ، ومن ثم تمزقت تفسيراته وتذبذبت رؤاه بين الرغبة فى الدفاع عن التقاليد الخرافية لدى الجمهور والبنائيات الاجتماعية المتخلفة من ناحية ، وبين الرغبة فى رؤية انبثاق « وعى طبقي » فى كل ما يصادم « أيديولوجية » ممثلى السلطة وحلفائهم من ناحية أخرى ، ولسنا فى حاجة إلى أن نعرض لبقية المذاهب والاتجاهات الأخرى فى تفسير النموذج المزدوج ، فسواء قلنا إن الإسلام الصحيح هو ما ارتبط بأنظار العلماء وفهومهم ، أو هو على العكس ما ارتبط بمعنى التقوى كما هى عند البسطاء وكما تعبر عنها مظاهر عدة تختلف ضعفاً وقوة من حيث تدفقها وحيويتها ؛ سواء قلنا هذا أو ذاك فإن « النموذج المزدوج » لا يزال شائعاً ومستخدماً فى كل الميادين ، لكنه أصبح فى الآونة الأخيرة محل

نزاع وأخذ ورد بسبب ما أحدثته دراسات Peter Brown من تأثيرات فى أوساط بعض الباحثين الأمريكيين فى حقل « الدراسات الإسلامية » أو فى حقل « الأنثروبولوجيا » ، بحيث لم تُعد مسألة التعارض بين العقيدة الكبرى والمعتقدات العامة ، أو بين « الإسلام » فى منظور النص المقدس والإسلام فى منظور شيوخ الزوايا والربط من المسائل المهمة فى دراسة العقائد^(٢٦) ، غير أن كثيراً مما يجب بحثه فى هذا الموضوع لم يكتب بعد ، ولا نقصد - بطبيعة الحال - إغفال الفروق الفاصلة بين « أنموذج التقوى » الملتزم بالعقل والنقل كما يمثله فقهاء المدن والخواضر ، وبين أنموذج التقوى الذى لا يعول كثيراً على تعاليم الفقهاء ، والذى يمثله هؤلاء « الأميون » المنقطعون للعبادة فى رؤوس الجبال ، ولكن ينبغى - على الأقل - أن نكون على وعى وعلم بما هو ثابت ومستمر من مظاهر هذا التدين وما هو منقطع ومتغير ، وينبغى أن نتذكر أيضاً أن ثمة اتجاهًا ثالثًا كان يتوسط - دائماً - هذين الاتجاهين المتطرفين من بين مجموع الاتجاهات الدينية ، وقد مثل هذا التيار مجموعة كبيرة من الفقهاء والمحدثين ، نصرروا القول بالتبرك بمزارات الأولياء وبرروه وشجعوا عليه ، ومن هؤلاء الفقهاء والمحدثين من كانوا « أولياء » بالفعل ، وإذا شئنا أن نصرب مثلاً لواحد من هؤلاء « العلماء - الأولياء » من أبناء القرن الثانى عشر الميلادى فسوف تطالعنا على الفور شخصية الشيخ عبد القادر الجيلانى ، الفقيه والمفتى الحنبلى ، والذى ستحدث عنه فى موضع لاحق من بحثنا هذا^(٢٧) .

والمتبع لتاريخ طريقة كالطريقة النقشبندية - المشهورة بتشدها فى التمسك بالكتاب والسنة - سوف يكتشف بعد قليل من النظر أن التفرقة الحادة التى وضعت بين إسلام العلماء وإسلام الطرق ، أو بين الإسلام الصريح والإسلام

المهجن بعناصر غريبة كما يقولون - تفرقة مصطنعة ؛ فقد ظلت هذه الطريقة - وعبر قرون عديدة من تاريخها الطويل - تحافظ على الاتساق الداخلى لبنية الطريق ، فى الوقت الذى تبنت فيه منهج الجمع بين اتجاهات عدة ، ومنها ما هو متناقض مع مبدأ الالتزام بالإسلام الصريح كما يقوله البعض ، وكذلك تشتمل السلسلة النقشبندية على أسماء شيوخ عرفوا بالتشدد فى حماية الإسلام - بالمعنى السلفى - وبالمقاومة الصلبة للبدع ومحدثات الأمور ، حتى إن بعض المؤلفين المحدثين لا يكادون يصرون من تاريخ هؤلاء الشيوخ وتاريخ حياتهم الروحية إلا هذا المنحى فقط ، ومع ذلك كان هؤلاء الشيوخ يتمنون - انتماء كلياً - إلى أهل الطريق ، ليس هذا فحسب ، بل كانوا - فوق ذلك - يطبقون آداب الطريق ويعلمونها ، وهى آداب تستمد أصولها من نظرة بعيدة الأغوار للولاية ومفهومها ، وفى هذه النظرة تسمو الولاية بالولى - حياً كان أو ميتاً - إلى مستوى يكون فيه محوراً لكل التحقيقات الروحية^(٢٨) .

وتبقى - على الجانب الآخر - أمور كثيرة تدفعنا إلى التساؤل حول افتراض « أصل ذى دلالة شعبية » للتبرك بمزارات الأولياء ، فالتصوف والولاية أمران لا يفترقان ، وبغير أولياء لا يوجد تصوف ؛ إذ الولاية هى أصل التصوف ومنبعه ، وزاده الذى يحيا به ، ومنها يستمد دوره فى بقاء الولاية واستمرارها ، وبرغم أننا لا نعدم ولادة بعض الأولياء فى بيوت نبيلة متميزة ، إلا أنه يمكن القول بأن « التصوف » كان فى غالب أمره لصيقاً بأوساط البسطاء من الجماهير ، يشهد على ذلك أن أهل الصفقة بالمدينة المنورة كانوا - فى صدر الإسلام - نماذج وصوراً مثلى يقتدى بهم ، مع أنهم كانوا يعيشون على ما يقدم لهم من الصدقات ، ويشهد لذلك أيضاً أن كتب

« التراجم » التى صُنفت ، فيما بعد ، حدثتنا عن أولياء كبار وعن تلاميذ لهؤلاء الأولياء ، ومنهم من كان يعمل حداداً أو إسكافياً ، بل منهم من كان رقيقاً مملوكاً لغيره ، وغالباً ما كانوا فقراء ، وكثيراً ما كانوا أميين لا يقرؤون ولا يكتبون ، وهذه حقيقة اتصف بها كثير من مشاهير الأولياء فى القرن الثالث الهجرى ، وهو العصر الذهبى للإسلام ، كما اتصف بها - فى عصر ابن عربى - كثير ممن يسميهم « آسين بلاثيوس » فى ترجمته لكتاب : روح القدس : Santons ، أى العظماء من رجال الله .

وما استجدّ فى موضوع انتماء التصوف إلى الجماهير ، فى القرنين : الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين ، ليس هو النسبة العددية المختلفة للأولياء ، بين نبلاء وعامة وعلماء وأمين ؛ لأن الأولياء - سواء كانوا علماء أو أميين - هم فى كل الأحوال أصحاب معرفة ، والأولياء هم العلماء على الحقيقة ، وليس الوليّ هو من تجرى على يديه خوارق العادات والكرامات فحسب ، أو مَنْ يُستسقى به الغمام ولا شئ بعد ذلك ، بل المعارف الإلهية هى أخص وصف للوليّ : لقد كان « أبو يعزى » رجلاً خشناً غليظاً من أهل البربر ، ولم يكن يستطيع التحدث باللغة العربية ، فكان يمتنع عن إمامة الناس فى الصلاة ويختار لها غيره ، لكن لو أخطأ الإمام فى قراءاته أثناء الصلاة ، فإن « أبا يعزى » لا يلبث أن يعاجله بتصحيح الآية من فوره^(٢٩) . وكان « عبد العزيز الدبّاغ » - وهو أيضاً أميٌّ لا يقرأ ولا يكتب - يشرح لمؤلف « الإبريز » نصوصاً وفقرات بالغة التعقيد من كتاب : « الفتوحات » ،^(٣٠) مما أدهش مؤلف « الإبريز » ، وهو العالم المتبحر والقارىء المتعمق فى مؤلفات ابن عربى ، وحقيقة الأمر فيما استجد فى هذا الموضوع هو أنه بينما كانت

الامة تمر بمرحلة قاسية من التمزق والخلاف فى تلك الفترة ، وبينما كانت نذر العواصف تتجمع أو تنفجر هناك على حدود الامة شرقاً وغرباً ، إذ بالتصوف يشكل منذ ذلك التاريخ ، شيئاً فشيئاً ، مركز تجمع والتقاء جماعى مشتركاً ، لم يكن ليظهر ، وما كان له أن يظهر ، حتى ذلك الحين ، وهنا بدأ الظهور التدريجى للطرق الصوفية كتنظيمات وجماعات لم تكن معروفة من قبل ، وهنا أيضاً ظهر التأكيد الأوضح - فى تعاليم التصوف - على ترسيخ وظيفة « الوساطة » للأولياء ، وهنا أيضاً بدأ التحول التدريجى من السلوك الفردى الخاص غير الملتزم ، إلى السلوك الجماعى المنضبط بقواعد التصوف وآدابه ، ولكن هناك اعتبارات عدة توحى بأن جهات عليا تعمدت أن يتبنى الناس موضوع « تعظيم قبور الأولياء » ، ونقصد بالجهات العليا - أولاً وقبل كل شئ - الأمراء والحكام ، ولم تغب هذه الملاحظة عن ذهن ابن تيمية ؛ لأنه - وهو ينحى باللائمة على عامة الناس - كان يوجه خطابه إلى الحكام وإلى حاشيتهم من رجال السلطة ، وبرغم حيظته وحذره فى مخاطبة الأمراء والسلاطين فإننا نستطيع أن نلاحظ من ثنايا حديثه أنه - وهو يطالب الحكام بمحاربة البدع التى لا يقرها - لا يكتفى باتهامهم بالتراخى والإهمال فيما يجب عليهم أن يفعلوه ، وإنما كان يرى فيهم خصوماً بالفعل وأعداء على الحقيقة ، وبغض النظر عن الباعث الحقيقى لدى الأمراء والسلاطين على الاعتقاد فى الأولياء ، وهل هو : اقتناعهم الشخصى ، أو رغبتهم فى تحقيق مصلحة سياسية ؟ فإن واقع الأمر يشهد بأن الأيوبيين والمماليك والمغول والعثمانيين كانوا - بانتظام - أنصار الأولياء وحمايتهم أحياناً كانوا أو متقلين إلى الدار الآخرة ، وكانوا المشجعين على مظاهر التعظيم التى أحاطت بالأولياء^(٣١) ، ولكن لو تجاوزنا هؤلاء

الحكام ، فسوف نجد من خلفهم جلساءهم ونُصحاءهم ، ونعنى بهم : طبقة الصوفية الأرستقراطية بكل ما عُرف عنها من إيمان وعلم ، شهدت به وأكدته سيرتهم ومعاملاتهم ومؤلفاتهم ، إلى درجة يستحيل معها أن نعثر على مبرر واحد يحملنا على اتهامهم بالرغبة فى بعث الشُّرك أو إحياء العقائد الوثنية الفاسدة ، إن دور « عمر السهروردي » مع الخليفة الناصر ، أو دور الشيخ « المنبجى » مع بيرس ، أو « ابن عربى » مع الملك السلجوقى « كيكاؤوس » ، ثم من بعد ذلك مع شخصيات أخرى من أفراد العائلة الأيوبية ، هذه الأدوار إن هى إلا دلائل تشهد على مدى ما تفعله « الصفوة » من تأثيرات واعية ومقصودة فى عمليات التغيير التى تحدث فى المجتمعات ، وهنا أيضاً لا يخطئ ابن تيمية هدفه ، وإن كان يعتمد على فطنته وذكائه بأكثر مما يعتمد على معطيات مذهبه ، وهو وإن كان يواجه بمساءلاته العنيفة شخصيات متهممة اختارها - بمهارة - مثل كريم الدين أمولى ، وشيخ الشيوخ لخانقاه سعيد السعداء ، وصاحب السلطان والنفوذ الشيخ المنبجى ، وابن عطاء الله ، الخليفة الثانى لأبى الحسن الشاذلى ، والمؤسس الحقيقى للطريقة الشاذلية التى انتسبت إلى الشيخ أبى الحسن وتسمت باسمه ، وإذا كان ابن تيمية قد وجَّه تساؤلاته الحادة إلى كل هؤلاء فإنه يوجهها على وجه الخصوص إلى : ابن عربى ، أول من قدَّم نظرية متكاملة عن « الولاية » ، وهى نظرية يصعب القول بأن صياغتها فى هذا الوقت بالذات كانت محض صدفة ، غير أن هذا الموضوع سوف يظل قابلاً للجدل والمناقشة بين مؤيد ومعارض ، وإنه لمن السابق لأوانه أن نقرر هاهنا شيئاً يتجاوز حدود الإشارة إلى هذا الجدل ، أو لفت الانتباه إليه .

لقد بدأ جولدتسيهر أبحاثه فى هذا الموضوع منذ مائة عام خلت ، وبدءاً من ذلك التاريخ تزايدت المواد والوثائق العلمية ، غير أن الدراسات الموجودة بين أيدينا تخللها الكثير من الشغرات ؛ فقد جاءت حافلة بالأحكام المسبقة كتيجه طبيعية لتطبيق « النموذج المزدوج » الذى يعتسف الحقائق ويلتوى بتفسيراتها ، ومثل هذه الدراسات لا تسمح - بطبيعة الحال - بأية محاولة متزنة لرصد تاريخ الولاية فى الإسلام ، وهو تاريخ ينبغى أن يكون تاريخاً للأولياء وتاريخاً لعلاقات الأمة بأوليائها فى نفس الوقت ، كما ينبغى أن يكون تاريخاً للمذاهب وللسلوك وللاتجاهات معاً ، وهذا الكتاب الذى بين أيدينا الآن ليس إلا مجرد مساهمة موثقة ، تأتى فى بداية مشروع ضخم ، نرجو أن يكتمل بأبحاث تالية ، تتخذ من « دور الأولياء فى نشأة الطرق الصوفية » موضوعاً تدور عليه هذه الأبحاث ، ولو استطاع هذا الكتاب أن يقنع قارئه فى نهاية المطاف بأن كتابات ابن عربى تعتبر - من بين سائر الدراسات الأخرى المتعلقة بموضوع الولاية فى الإسلام - المرجع الأكبر لهذه الدراسات ، وأن أى باحث فى هذا الموضوع لا يستطيع أن يضرب صفحاً عن كتابات ابن عربى دون أن يقع فى هوة المتناقضات ، أو متاهة التفسير المغلوط ، نعم لو استطاع كتابنا هذا أن يتزع لقارئه اليقين بهاتين النتيجةين فإن جهدنا هنا لم يكن ليذهب سدى قبل أن يبلغ هدفه .

بيد أن عملنا هذا لم يكن متصوراً من هذه الزاوية فحسب ؛ لأن الأولياء يتمون إلى التاريخ ، والولاية - كما يتصورها الشيخ الأكبر - تُلقى بظلالها على التاريخ . وتقديرًا لهؤلاء الذين لا يهتمون بقضايا النزاع التى أثارناها فى كتابنا هذا ، ويستشعرون فى نفوسهم أهمية ابن عربى ، دون أن تتاح لهم

فرصة الاطلاع على مؤلفاته - أثرتنا الاعتماد على تتبع النصوص واقتفاء آثارها ، ونحن نحاول تقديم عرض منظّم وأمين لمذهب الشيخ وتعاليمه ، ولقد كان « كمّ » هذه التعاليم فى توحده وتفرده مبرراً قوياً لتناولها بالدراسة ، هذا وسوف يجد القارئ - فى بعض موضوعات الكتاب - معطيات سبقنا بها بعض المؤلفين ممن قدّر لهم ارتياد آفاق تراث الشيخ ، لكن سيجد أننا فى البعض الآخر من هذه الموضوعات قد وضعنا أيدينا على « معطيات » لم يتنبه لها هؤلاء المؤلفون ، أو تنبهوا لها لكنهم لم يضعوها فى موضعها الصحيح ، وإذا كان تحديد المعالم الرئيسية لمذهب ابن عربى فى الولاية هو الهدف الحقيقى من هذه الدراسة فإننا - مع ذلك - لا نزعم أننا حدّدنا هذا المذهب تحديداً تاماً ومستوعباً ؛ لأن ابن عربى - دون مبالغة - لم يتحدث من أول سطر فى كتاباته وإلى آخر سطر فيها ، إلا عن « الولاية » وعن طرقها وغاياتها . . . عن هذا البحر الذى لا ساحل له (إذا استعرنا تعبير الصوفية المفضل عن الولاية) ، والذى سيبقى مع الزمن لا تحدده الحدود ولا تحصده القيود .

وهنا يجب علىّ أن أتقدم بعرفانى بالجميل - دون أن أقضى حق الوفاء به - إلى ميشيل فالسان (Michel Vâlsan) صاحب المعرفة الواسعة والمتعمقة بالشيخ الأكبر وبعلمه ؛ فهو الذى اكتشفتُ - على يديه - منذ أكثر من ثلاثين عاماً « ابن عربى » وعلمه ومعارفه ، وإليه يرجع الفضل فى توجيه جهودى ، وهى تتلمس طريقها ، نحو فهم الشيخ الأكبر ، وإليه يرجع الفضل أيضاً فى فهمي المعالم الأساسية لحياته وسيرته المباركة . . . وفى ذكرى فالسان يُحتمّ واجب الوفاء أن يكون هو أول من أتقدم إليه بالعرفان بالجميل . . . ولما كان

كتابنا هذا يشتمل على موضوعات عدة طُرحت من قبل في فصول دراسية
بقسم العلوم الاجتماعية بمدرسة الدراسات العليا بباريس (١٩٨٢ /
١٩٨٣ ، ١٩٨٣ / ١٩٨٤) - لزم هنا أن أتوجه بالشكر الخاص إلى :
" Francois Furet " رئيس المدرسة آنذاك ، على حفاوته واستقباله ، ثم إلى
كل مَنْ حوله ممن ساعدوا على هذه الأبحاث ، ومن بينهم Alexandre
Bennigsen : Lucette Valensi, Pierre Nora ، أو ممن قبلوا الاشتراك في
مناقشتنا ، خصوصًا : James W. Moris, Alexandre Popovic, J - L.
Michon وهناك الكثير - ممن يعجزني حصر أسمائهم - ساعدوا على إنجاز
هذا العمل بثبات وصمود ، وفي ظروف لم تكن مواتية في أغلب الأحيان ،
هؤلاء عليهم أن يعلموا أن هذا الكتاب هو لمسة وفاء وتقدير لثباتهم وصمودهم .
إن هذه الطبعة لتأخذ في حساباتها ملاحظات واقتراحات سجلها بعض
قراء الكتاب في « طبعته الأصلية » ، نخص منهم بالذكر ، صديقي : Her-
man Landolt ، وابتي : كلود شود كيفتش عدّاس ، والتي اضطلعت -
فوق ذلك - بتصحيح الأخطاء المطبعية ، وأيضا بعض « هفوات القلم » التي
ندّت عن يقظتى وانتباهى .

الهوامش

(١) ظهرت طبعة فلوجلل للتعريفات تحت عنوان : *Difinitiones sejjdi sherif* Ali.B.Mohammed Dschordshani

(٢) هذا المصنف هو : كتاب اصطلاحات الصوفية ، أو : كتاب اصطلاح الصوفية ، وتوجد منه على الأقل غير طبعة فلوجلل هذه طبعتان أخريان (ط . القاهرة ١٣٥٧ ، ط . حيدرآباد ١٩٤٨) ، وله ترجمة بقلم Rabia Terri Harris في : *Journal of the Muhyidin Ibn Arabi Society* أكسفورد ١٩٨٤ ، مجلد ٣ ، ص ٢٧-٥٤ ، وقد فسرت الترجمة إشارة وردت في كلام Colphon (تتعلق بموضوع اكتمال النسخة ، لا بموضوع التأليف ذاته) تفسيراً خاطئاً ، مما أوقعها في خطأ الحكم بأن كتاب اصطلاحات الصوفية لم يكمله ابن عربي وإنما كتب بعضها منه ، وحقيقة الأمر أن صحة نسبة الكتاب لابن عربي لا يمكن أن تكون موضع شك بحال من الأحوال ، فصحيح أن النسخة الأصلية المكتوبة بخط المؤلف والموجودة بخزانة « شهيد على » ٢٤/٢٨١٣ نسخة ناقصة وغير كاملة ، غير أن النص الكامل لكتاب « الاصطلاحات » موجود بتمامه في الباب الثالث والخمسين من كتاب الفتوحات (مجلد ٢ ص ١٢٨ - ١٣٤) وبحورتنا المخطوط الأصلي لهذا الكتاب ، وهو بخط ابن عربي نفسه .

(٣) راجع - فيما يتعلق بهذه المشكلة - مقدمة ترجمتنا لـ « رسالة في الوحدة المطلقة » لأحمد الدين البلياني ، باريس ١٩٨٢ .

(٤) نشر أمين بلاثيوس في سنة ١٩٢٤ : *Historica Critica de una polémica* ، ملحقاً بـ *Escatologia Murulmana* (مدريد ، غرناطة ١٩٢٤) . انظر فيما يتعلق بهذا الموضوع مقالة : R. Rodinson . بعنوان (*Dante et L' Islam d' après les travaux récents*) المنشورة في : *Revue de L' histoire des religions*, t.cx1.n2, 1951, pp203- 236 .

(٥) العنوان الفرعي الذي لا يظهر على الغلاف هو العنوان الذي ينطبق على محتوى : *Estudio del "Sufismo" a traver de Las obras de Abenarabi Murcia* وله ترجمة فرنسية ظهرت في باريس (١٩٨٢) بعنوان : *L' Islam Christianisé* وفي هذه الترجمة مسائل كثيرة لعب فيها الهوى والغرض الشخصي دوراً كبيراً .

(٦) ربما نجد في مقال James W. Moris بعنوان *Ibn Arabi and his interpreters* ، بياناً نقدياً مفصلاً عما نشر عن ابن عربي باللغات الغربية منذ خمسة عشر عاماً تقريباً ، وهذا المقال منشور بمجلة : *Jornal of the American oriental society*, vol., iii, iv; vol. cvll, I (1986 - 87) .

(٧) *Clement Haurt, Littérature arabe, Paris,, 1923,P.275* .

(٨) *Alexandre Carra DE Vaux. Les Penseurs de L'islam, Paris, 1923, IV,pp.218 - 223* .

- (٩) كلود عداس : ابن عربي ، أو التفتيش عن الكبريت الأحمر (بالفرنسية) ط . جاليمار - باريس ١٩٨٩ م ، Claude Addas ، *Ibn' Arabi, ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989 وقد ترجمت هذه الدراسة إلى الإنجليزية بعنوان : *Quest for The Red Sulphur : The Life of Iben' Arabi, Cambridge. U.K 1993* .
- PARIS, 1989 وقد ترجمت هذه الدراسة إلى الإنجليزية بعنوان : *Quest for The Red Sulphur : The Life of Iben' Arabi, Cambridge. U.K 1993* .
- (١٠) يفهم من بعض نصوص الفتوحات (٢ ، ٤٢٥) أن دخول ابن عربي الطريق كان سنة ٥٨٠ ، بينما يفهم من إشارات أخرى متفرقة أن دخوله الطريق كان سابقاً على التاريخ المذكور بسنين عدة .
- (١١) الفتوحات ٤ ص ١٧٢ .
- (١٢) الفتوحات ٣ ص ٤٥ .
- (١٣) الفتوحات ٢ ص ٤٢٥ .
- (١٤) الفتوحات ٢ ص ٤٣٦ .
- (١٥) لمزيد من المعلومات التفصيلية عن حياة ابن عربي ، راجع القسم الأول من كتاب آسبن بلايوس : *El islam Cristianizado* وايضاً كتاب كوريان : *L' imagination Créatrice ...* وثمة نبذة مختصرة - ولكنها دقيقة - في مقدمة ترجمة R.W.Austin لكتاب (روح القدس) *Sufis of Andalusia* (London 1971) وله ترجمة باللغة الفرنسية بعنوان : *Soufis d' Andalousie, Paris, 1979* .
- (١٦) الفتوحات ١ ص ٩٨ - ٩٩ .
- (١٧) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ط رشيد رضا ، ٥ ص ٨٥ ، ٩٣ ، والفتاوى الكبرى ، بيروت ١٩٦٥ ، ١ ص ٩٣ ، ١٢٧ ، ٢٤٤ ، ٣٥١ ، ٢ ص ٢١٨ ، ٢٢٦ ، والفصلين ١٨ ، ١٩ من كتابه الصراط المستقيم . وفيما يتعلق بموضوع زيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - والاستغاث به انظر رد معاصره تقي الدين السبكي ، الفقيه الشافعي في كتابه : شفاء السقام (بيروت ١٩٧٨) حيث يثبت الزيارة والاستغاث بطائفة من الاحاديث النبوية الشريفة ، وقد جمع يوسف النبهاني - أخيراً - شواهد كثيرة في كتابه : شواهد الحق (القاهرة ١٩٧٤) ولخص المناقشات التي دارت في العصور المختلفة حول مشروعية زيارة النبي - صلى الله عليه وسلم - والاستغاث بالاولياء .
- (١٨) انظر : ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل ٥ ص ٨١ - ١٠٤ ، ورسالة العبادات الشرعية والفرق بينها وبين البدعية .
- (١٩) راجع ماسينيون " *Les Saints musulmans enterrés á Baghdad* " المنشور في مجلة : *Revue de l'histoire des religions*, 1908 وأعيد نشره في *opera minara* بيروت ١٩٦٣ ، وفيما يتعلق بمقابر الاولياء في القاهرة انظر مقاله أيضاً : " *La cité des morts* " المنشور بمضبطة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية ، القاهرة ١٩٥٨ ، والمعاد نشره في *opera Minora III P 233 - 285* .
- (٢٠) أبو الحسن الربيعي : فضائل الشام ودمشق ، تحقيق صلاح المنجد ، دمشق ١٩٥١ .
- (٢١) علي بن أبي بكر الهروي : كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات ، تحقيق J. Sourdel - Thomine ، دمشق ١٩٥٣ ، انظر أيضاً J. " *Les anciens lieux de pèlerinage damascains* " Sourdel - Thomine . المنشور في مضبطة الدراسات الشرقية مجلد ١٤ ، دمشق ١٩٥٤ ، ص ٦٥ - ٨٥ .

(٢٢) فيما يتعلق بكتاب (التثوف) فإننا نلفت النظر إلى أن طبعة : أحمد توفيق (الرباط ١٩٨٤) أكمل وأكثر ضبطاً من طبعة Adolphe Faure (الرباط ١٩٥٨) خصوصاً فيما يتعلق بأسماء الأمكنة . أما كتاب المقصد لعبد الحق البادسي ، والذي ترجمه - قديماً - (G. S. Colin (les Saints du Rif, Paris 1926) فقد حققه تحقيقاً علمياً : سعيد أعراب (الرباط ١٩٨٢) .

(٢٣) راجع في هذا الموضوع مقدمة كتابنا : Un océan sans rivage : Ibn Arabi, Le Livre et La Loi : باريس ، ١٩٩٢ ، (ص ١٧ - ٣٧) .

(٢٤) وشبهه بذلك ما حدث لإبراهيم بن ميمون (ابن مؤلف : دلالة الحائر) وأحد كبار فرقة (الحسنيين) اليهود في القرن ١٣ الميلادي ، حيث اتهمه رفاق عقيدته بإدخال تغييرات غريبة على الدين اليهودي تمثلت في تقليد الوثنيين (المقصود بهم هنا : المسلمون) ، وقد شكى إلى السلطان العادل لمحاكمته على هذه الأمور . انظر : Paul Fenten, Deux traités de mystique Juive, Paris, 1987, P. 84 .

(٢٥) Peter Brown, the Cult of the Saints, its Rise and Function in Latin Christiani-ty, chicago, 1981 ترجمه إلى الفرنسية A. roussel بعنوان : Le culte des Saints, Paris, 1984 .
(٢٦) انظر على سبيل المثال ، المجلد ١٧ من : Contribution of Asian Studies ، وهو بعنوان : Islam in Local Context ط . Richard . C . Martin ، لندن ١٩٨٢ ، فقد ظهر فيه بوضوح اسم : Peter Brown كمصدر للدراسة في المقدمة وفي مقالات أخرى من هذا المجلد . ومن المهم أن نشير إلى أن العنوان الأول المقترح لهذه المجموعة من قبل أعضاء الندوة المتعقدة في دالاس ١٩٨٠م كان : الإسلام والدين الشعبي (Islam and popular Religion) ، ثم استبدل به العنوان المشار إليه آنفاً (الإسلام في البيئة المحلية) ، وقد اختير العنوان الأخير في شيء من الحكمة لتفادي كل ما يتضمنه العنوان الأول من مغالطات المصادرة على المطلوب ، انظر أيضاً :

Henry Munson Jr., The House of Si Abd Allah, Yale University Press, 1984, P. 28 Warren Fustfeld, " Naqshbandi 89 Sufism and Reformist Islam " , in Ibn Khaldun and Islamic Ideology, Leyde, 1984 pp 89 - 110, Jon W. Anderson, Conjuring With Ibn Khaldun, ibid., pp. 111 - 121 .

(٢٧) يرى البعض أن عبد القادر الجيلاني ليس إلا فقيها ورعا ، وأن وصفه بالولاية واشتغاره بها قصة مصنوعة ظهرت فيما بعد ، ولدنا - فيما يتعلق بهذا الموضوع - مصادر أخرى غير كتاب « الشطنوفى » الذي تناوله المؤرخون - وبصورة مؤكدة - بالنقد والتجريح ، وبالرغم مما يتضمنه من سلاسل الاسانيد المتعددة . غير أن شهادة ابن عربي لعبد القادر الجيلاني ، والتي سنعرض لها في موضع آخر ، تكتسب قيمة كبرى ، أولا : لأن ابن عربي وصل إلى بلاد المشرق بعد ٤٠ سنة فقط من وفاة عبد القادر الجيلاني ، وثانيا : لأن شهادته تستند إلى شهادة العديد من تلامذة « الجيلاني » المباشرين ، خصوصاً شهادة : يونس العباسي الذي تلقى منه الخرقه القادرية بمكة المكرمة .

(٢٨) انظر بحثنا : Quelques Aspects des techniques Spirituelles dans La tariqa : naqshbandiyya ، ضمن أعمال المائدة المستديرة حول الطريقة النقشبندية . استامبول - باريس ١٩٩٠ .
(٢٩) تادلي : التثوف إلى رجال التصوف ، تحقيق أحمد توفيق ، ص ٣٢٣ .

(٣٠) أحمد بن المبارك : كتاب الإبريز ، القاهرة ، ١٩٦١ . (انظر على سبيل المثال ص ١٧٩ - ١٨٠) .
(٣١) يعزى بناء الأضرحة على قبور الأولياء إلى العثمانيين بوجه خاص ، (فيما يتعلق بضريح ابن عربي فإنه شُيّد بناء على أمر السلطان سليم الأول بعد غزو دمشق ، سنة ١٥١٦/٩٧٢) ثم أصبحت هذه الأضرحة - فيما بعد - مواطن احترام وتوقير شديد من قبل جمهور المسلمين ، وقد رعى العثمانيون « الموالد » ونظموها انطلاقاً من النموذج المولد النبوي الذي اشتهر أولاً في البلاط الفاطمي ، ثم تطور بعد ذلك - بناء على مبادرة من صهر صلاح الدين - إلى نظام رسمي عند المسلمين التّة .

الفصل الأول

اسم مشترك

« وشاهدت جميع الأنبياء كلهم من آدم إلى محمد - عليه السلام ! -
وأشهدني الله تعالى المؤمنين بهم كلهم حتى ما بقى منهم أحد ممن كان ويكون
إلى يوم القيامة خاصهم وعامهم ، ورأيت مراتب الجماعة كلها فعلمت
أقدراهم » ^(١) .

حدثت هذه المشاهدة لابن عربى فى قرطبة سنة ٥٨٦ / ١١٩٠ ، حسبما
تنص على ذلك فقرة من فقرات فصوص الحكم ^(٢) . وحين نأخذ فى اعتبارنا
أن ابن عربى قد ولد سنة ٥٦٠ / ١١٦٥ ، تكون هذه المشاهدة قد حدثت له
وهو فى سن الخامسة والعشرين (السادسة والعشرين بالتقويم القمري) ، وأن
دخوله طريق القوم كان قبل ذلك بست سنوات فقط ^(٣) ، وهناك نصوص
أخرى متعددة - بعضها لابن عربى نفسه ، وبعضها الآخر بقلم أتباعه - تمدنا
بتفاصيل أكثر عن هذه المشاهدة ، وتحفزنا على بسط القول فيها فى موضع
لاحق من هذا الكتاب ، من بين هذه النصوص نص ^(٤) يشير إلى أن هذه
« المشاهدة » حصلت على مرحلتين : فى المرحلة الأولى شاهد فيها ابن عربى
« الأنبياء » وحدهم ، وفى المرحلة الثانية شاهدهم مع جميع المؤمنين بهم ،
وينص ابن عربى - اعتماداً على ما عاينه فى المشاهدة الثانية - على أن
« الأولياء يسرون على أقدام الأنبياء » ، وسرى - فيما بعد - أن عبارة :

« الأولياء على أقلام الأنبياء » التي يرددها الشيخ ليست عبارة مجازية ، وإنما هي عبارة ذات معنى علمي محدّد ، ويضرب ابن عربي - في هذا المقام - مثلاً ، شيخه « أبا العباس العُربى » الذى كان على قَدَم عيسى عليه السلام ^(٥) .

هذه المشاهدة وإن تكن بالغة الأهمية ، فإنها ليست إلا واحدة من مشاهدات أخرى عدة ، يؤكد ذلك صدر الدين القونوى ، ربيب ابن عربي وتلميذه ، فيقول : « كان شيخنا ابن عربي متمكناً من الاجتماع بروح من يشاء من الأنبياء والأولياء الماضين على ثلاثة أنحاء : إن شاء الله استنزل روحانيته فى هذا العالم وأدركه متجسداً فى صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية العصرية التى كانت له فى حياته الدنيا ، وإن شاء الله أحضره فى نومه ، وإن شاء انسلخ عن هيكله واجتمع به ^(٦) » والحقيقة أن كتابات الشيخ الأكبر تتحدث فى مناسبات عديدة جداً عن اجتماعه بالأنبياء ^(٧) ، أو بالأولياء السابقين ، يتضح ذلك - بوجه خاص - من محاوراته البارعة فى كتاب التجليات ^(٨) ، كما يتضح بصورة طبيعية أيضاً ، وهو يتحدث عن معاصريه من الأولياء ممن عرفهم واختلط بهم ؛ وعليه فإن كلمة مذهب " doctrine " التى اخترناها جزءاً من عنوان هذا الكتاب إنما تجئ ترجمة - مكتوبة - لمعرفة كشفية ، ولتجربة شخصية للولاية ؛ بمعنى أننا لا نتوقع - فيما يكتبه ابن عربي عن هذا الموضوع ، أو أى موضوع آخر - أن نجد عرضاً منهجياً كهذا الذى نجده عند « المتكلم » أو « الفيلسوف » حين يعرض نظرياته ، وابن عربي نفسه يحذرننا من التفكير فى ذلك ، وهو ينبهنا إلى الأحوال التى لا يست كتابه مصنفاته فيقول : « فوالله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهى أو إلقاء

ربانى «^(٩)» ، بل يؤكد فى موضع آخر أن ترتيب الأبواب على الصورة التى نجدها فى كتبه ليس من عنده ولا باختياره ، وأن الأمر لو كان أمر نظر عقلى - كما يقول - لاختلف الترتيب وتغيرت صورته ، ونضرب مثلاً لذلك : الباب الثامن والثمانين من الفتوحات (فى معرفة أسرار أصول أحكام الشرع) ؛ إذ يقضى الترتيب العلمى المنطقى تقديم هذا الباب فى صدر الكلام على العبادات وقبل الشروع فيها ، ولكنه جاء متأخراً عنها فى ترتيب أبواب الفتوحات^(١٠) ، وإذن فليس أمامنا إلا متابعة السير فى منعرجات لانتهائية بين آلاف الصفحات التى تتألف منها كتب الشيخ ، ثم مواجهة النصوص بعضها ببعض ، مع ما يبدو بينها فى بعض الأحيان من تعارض فى ظاهر الأمر أو للوهلة الأولى ، فهذه هى الوسيلة الوحيدة التى تبقى لنا لإظهار الترابط المنطقى فى تعاليم الشيخ الأكبر واستخراج مضامينها ، وعلى القارئ وهو يتابع سيره فى هذا الطريق المتعرج ألا يدهش إذا ما حجبت الأشجار عن عينيه - ولبعض الوقت - ما وراءها من الغاب الكثيف .

إن دعوى ابن عربى « الإلهام الإلهى » (سواء كان بطريق مباشر ، أو بطريق غير مباشر كما هو الحال فى « فصوص الحكم » الذى أخذه - مناماً - من يد النبى صلى الله عليه وسلم) ، وكذلك الشواهد الغيبية التى يستند إليها فى كل صفحات كتبه ، تقريباً ، ثم صعوبة الإحاطة بمذهبه فى كل أبعاده وبكل دقائقه عبر كثرة كاثرة من النصوص ومن وجهات نظر عديدة تتعاقب فى تباين واختلاف - كل ذلك يُفسّر لنا ، دونما ريب أو شك ، بعض جوانب الهجمات العنيفة التى وُجّهت لابن عربى ، وقد كان مفهوم « الولاية » محور كل هذه الهجمات ، بل كان هدفها الأول ، وتأتى « الغفلة » أو « سوء

القصد « - بعد ذلك - لتفسر لنا سرّ البعض الآخر من هذه الهجمات ،
وهكذا اعتقد ابن تيمية (ت : ٧٢٨ / ١٣٢٨) أن الروح التي يستلهمها ابن
عربي في كتاباته روح شيطانية ، ولكي يزيد من إقناعنا برأيه ، يدُعم كلامه
ببعض الروايات ، كذلك التي ينسبها للشيخ نجم الدين الحكيم الذي شهد جنازة
ابن عربي (٦٣٨ / ١٢٤٠) ، والتي يقول فيها : « قدمت دمشق فصادفت
موت ابن عربي فرأيت جنازته كأنما ذُرَّ عليها الرماد ، فرأيتها لاتشبه جنازات
الأولياء » ، ^(١١) ولم يكتب ابن تيمية بهذه القصص التي تعكس انطباعات
شخصية خاصة ، بل ألّف رسالة مطولة سمّاها « الفرقان بين أولياء الرحمن
وأولياء الشيطان » ^(١٢) ، تناول فيها بالنقد اللاذع المنظم أقوال ابن عربي وأقوال
تلاميذه في موضوع « الولاية » ، بحيث نستطيع القول بأنه لا يمكن أن نجد
رسالة أخرى أوضح في التعبير عن هذا الغرض من رسالة ابن تيمية هذه ، ثم
جُرِدَت بعد ذلك - في نهاية القرن الثالث عشر (الميلادي) - حملات عنيفة
من الخصومة والجدل على مسألة « الولاية » هذه ، وعلى مسائل أخرى مثل :
وحدة الوجود كلازم لمذهب ابن عربي ، ومثل تفسيره للآيات القرآنية الواردة
في شأن فرعون موسى ، والآيات المتعلقة بالعذاب في جهنم . ونلاحظ أنه
في نفس هذه الفترة كان Etienne Tempir يدين الرُّشديين اللَّاتين في
باريس بتهمة الهرطقة في ٢١٩ قضية (من بين هؤلاء المدانين Siger de
Bradant الذي صنّفه دانتي Dante مع أهل الجنة) ^(١٣) ، ولقد أورد « عثمان
يحيى » في كتابه عن ابن عربي قائمة اشتملت على أربعة وثلاثين مصنّفًا ،
وثمان وثلاثين ومائة فتوى ، كلها تحاكم ابن عربي وتُدينه ، وبرغم ذلك لم
تستوعب هذه القائمة كل ما كتب إدانة لابن عربي ؛ إذ قد ندَّ عنها الكثير من

للمؤلفين الذين توقفت شهرتهم عند حدود يثائتهم المحلية ، كما سقط من حساباتها كل ما كتب في الآداب الفارسية في هذا الشأن ^(١٤) . وهذه الخصومات العنيفة التي تتابعت عبر الأجيال - والتي غالباً ما كانت تستند في احتجاجها على دعاوى « التبديع والتفسيق » التي عرضها ابن تيمية في مؤلفاته عرضاً منهجياً ^(١٥) - لم تفتقر ولم تتوقف ، وإنما ظهرت بأقوى من ذي قبل مع ظهور الحركة السلفية ^(١٦) في نهاية القرن الماضي ، ثم عادت حديثاً إلى الظهور في مصر في قوة وعنف حين اندلعت مناقشات على مستوى الصحافة والإذاعة ثم على مستوى مجلس الشعب ، وانتهت هذه المناقشة إلى استصدار قرار بمصادرة كتاب الفتوحات في طبعته المحققة التي يُعنى بها مشروع عثمان يحيى . غير أن هذا القرار قد ألغى في حينه ، وكانت بداية هذه الحملة رسالة مفتوحة نُشرت في جريدة الأخبار المصرية في عددها الصادر بتاريخ ١٤ نوفمبر ١٩٧٥ م ، وكانت مسألة الولاية وطبيعتها ومظاهرها في هذه الرسالة أحد مسائل النزاع التي استبدت بهواجس نقاد ابن عربي وأقلقت بالهم ^(١٧) .

لكن منتقدي الشيخ الأكبر ، وهم يحاكمون نظراته ويصممونها بالهرطقة إنما يعارضون بوجه عام أموراً ثابتة بنص الكتاب والسنة ، كما يعارضون أقوال أو أفعال السلف الصالح من صحابة النبي صلى الله عليه وسلم وصوفية الصدر الأول من الإسلام ، ومن هنا يلزمنا - وقبل أن نبدأ في عرض مذهب ابن عربي في مسألة الولاية - أن نرجع أولاً وقبل كل شيء إلى ذروة الأمر وسنামه وهو القرآن الكريم ، وقبل ذلك يلزمنا أن نعرض لمشكلة شائكة تتعلق بمصطلح أو بلفظ « الولاية » .

إننا نترجم كلمة « ولي » بمقابلها الفرنسي " Saint " ؛ لأنه يطابقها في

المعنى ، ولأنه لا يوجد مقابل فرنسى آخر يؤدى المعنى بأفضل من ذلك ، وكلمة « ولى » جمعها : « أولياء » ، وأصل الكلمة هو « ولى » ، ويجب علينا هنا - وبدون أن نستبق القول فيما قد يترتب على ذلك من أوجه الشبه أو أوجه الاختلاف بين طبيعة الولى ووظيفته فى تدبير الحياة الروحية فى الإسلام ، وبين طبيعته ووظيفته فى الأديان الأخرى - أن نشير من وجهة نظر اشتقاقية صرفه إلى أن المقابل العربى الحقيقى للكلمة الفرنسية " Saint " (*) أو " Sainteté " (*) يجب أن يكون مشتقاً من مادة : (ق د س) التى تعكس معنى : الطهارة والحُرمة ، وعليه يصبح المقابل المناسب فى اللغة اليونانية هو : Hagios ، وهو فى اللاتينية : Sactus ، إلا أنها دائماً لا تتميز من الناحية العلمية عن مفهوم الولاية (وفى العبرية «قادوش») أو يكون مشتقاً من مادة ح ر م وهذه المادة وإن كانت من الناحية النظرية تعبر عن معنى آخر مستقل (هو معنى التقديس ، أو إضفاء القداسة ويقابلة باليونانية Hieras وباللاتينية Sacer) وفى الإنجليزية نجد أن كلمة " The Holy " تعنى : المقدس ، بينما نجد كلمة « The Holy man » تدل فى الاستعمال العادى على : الولى . وإذن فإن أيّاً من هذه المشتقات المأخوذة من : « ق د س » لا ينطبق - عادة - على مفهوم كلمة « ولى » ، اللهم إلا مادة : ق د س حين يشتق منها قولهم : « قدّس الله سرّه » كمدح وتقريظ للشخص بعد وفاته ، ومن الطريف أن نلاحظ - فى مقابل ما تقدم - أن الاصطلاح المسيحى العربى يَسْتَعْمَل كلمة « قدّيس » للدلالة على معنى « الأولياء » وهذا البون فى الاستعمال بين الكلمتين داخل اللغة الواحدة قد يسهّل تفسيره بعوامل تاريخية ، إلا أنه يظل رغم ذلك أمراً جديراً بالاعتبار .

وحين نتلبر معانى مادة « و ل ي » نجد أن معنى القرب والدُّنُو هو أول ما يتبادر إلى الذهن من معانى هذه المادة ، ثم تتولد عنه بعد ذلك دلالتان أخريان : دلالة على الصديق ، ودلالة على الحاكم والمدبر والقائم بالامر ، وإذن ؛ فالولى بالمعنى الدقيق هو : القريب . وهو أيضاً - وكما يلاحظ ابن منظور فى لسان العرب - : النصير والمدبر .

وها هنا تساؤل يفرض نفسه ، وهو : لو أننا ترجمنا كلمة « Saint » بالمقابل العربى « ولى » توخياً للسهولة وتمهيداً لتحديد أوجه الاتفاق والافتراق التى تنشأ - فيما بعد - بين المدلولات الدقيقة لهذين المصطلحين ؛ فما هو المقابل العربى لكلمة " Sainteté " ؟ والإجابة أن ها هنا كلمتين تُستعملان معاً كمقابل للمصطلح الفرنسى ، هما : ولاية ، وولاية . ويرى « كوربان » أن ثمة فرقاً حاسماً بين ولاية وولاية ، وأن الاستعمال الجارى فى التصوف لكلمة ولاية (تلك التى تتضمن من بين معانيها الشائعة معنى المرجعية أو السلطة الدينية) إن هو إلا فهم صوفى معكوس « لإمامة شيعية غامضة تستحى أن تعلن عن نفسها^(١٨) » . ونحن - من جانبنا - سنرجع فى ثنايا بحثنا إلى هذه الدعاوى وإلى مثيلاتها التى حاولت أن تختصر التصوف الإسلامى بوجه عام وتصوف ابن عربى بوجه خاص فى نطاق التشيع المستر .

ونقول من وجهة نظر لغوية بحتة : إن وزن فعالة الذى تُصاغ عليه كلمة « ولاية » لاشك أنه يستعمل فى الدلالة على ممارسة الفعل أو الوظيفة ، مثل خلافة التى تعنى وظيفة الخليفة ، وإمارة التى تعنى وظيفة الأمير ، ونفس الشئ أيضاً بالنسبة لولاية التى تعنى فى الاصطلاح السياسى والإدارى وظيفة الولى - بمعنى الحاكم - ومجال اختصاصه بوجه عام . أما وزن فعالة الذى

تُصاغ عليه كلمة ولاية فإنه يستعمل للدلالة على « الحالة » . ويبدو أن هذا الوزن هو الأكثر ملاءمة لصياغة مصطلح يدل على الولي بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ونظراً لأن نصوص المخطوطات الأصلية لكتب التصوف غير مضبوطة بالشكل فإن كلمة « ولاية » الواردة فيها لا تُعرف هل هي بكسر الواو أو بفتحها ، إذ مع غياب الضبط بالشكل تشبه كتابة ولاية مع كتابة ولاية ، وينبهم الفرق بينهما ، وحتى لو حاولنا ضبط الكلمة بالشكل فسوف تظل الكلمة محتملة للرمزين ومرتدة بين كسر الواو وفتحها معاً . أما اللغة الدراجة ، وخصوصاً تلك التي نسمعها من أهل الطرق في البلاد العربية ، فإنها تظهر ترجيحاً واضحاً لولاية (بكسر الواو) ، ويبدو أن هذا الترجيح راجع إلى تقليد قديم ، ذلك أن اختيار ولاية (بالكسر) ربما ترجع أسبابه - أو بعض أسبابه على الأقل - إلى اهتمام الناطقين بالعربية بتنظيم النطق وتطريه ، مما حملهم على استبدال الكسرة بالفتحة إذا وقعت قرية من الألف الممدودة ، وقد توجد لهذا الاختيار أسباب أخرى غير ما ذكرنا ، لكن سيقى هذا الاختيار غير مبتوت الصلة - بصورة أو بأخرى - بالنهج الذي بُنى عليه تصور « الولاية » في الأمة الإسلامية ، وهو تصور يعول في أهمية مباشرة - تتضح للعامة أكثر من غيرهم - على القوى التي يُخص بها الولي بأكثر مما يعول على الخصائص الأساسية التي تنبثق منها الولاية أو هذه القوى . ومهما كان الأمر في ذلك ، فإن مسألة الفرق بين ولاية وولاية مسألة هينة ويسيرة ، ولا ينبغي أن نبالغ في بحثها أكثر من ذلك .

أما أصحاب المعاجم من علماء اللغة العربية فإنهم قد ناقشوا في معاجمهم المعانى التي تدل عليها هاتان الكلمتان والعلاقات الدلالية المتبادلة بينهما ،

ولكنهم رغم مناقشتهم وإيرادهم الآراء المتعارضة - ترددوا تردداً واضحاً في القطع برأى يحسم هذه القضية ، ونود أن نبين - على سبيل الاستطراد - أن مصطلح « أميسيتيا » (L' amicitia) المستعمل في تحديد وظيفة « القديس الشفيح » عند الرومان المتأخرين ، يدل في المقام الأول - كما يلاحظ Peter Brown - على مفهوم الصداقة ، كما يدل في ذات الوقت على معنى الحماية والسلطة ؛ أي : يدل على الولاية والولاية معاً^(١٩) .

ويبقى أن نقرر أن أقوى حجة تشهد لترجيح ولاية (بالفتح) ، والذي نختاره في استعمال هذا اللفظ ، هو تكرار ورود ولاية في القرآن الكريم بفتح الواو ، ولاريب في أن يكون هذا مبرراً كافياً لدى شيوخ الصوفية ، ولدى ابن عربي على وجه التأكيد ، لاختيار ولاية بالفتح بدلاً من الكسر ، فقد وردت ولاية (بالفتح) في القرآن الكريم مرتين : جاءت في المرة الأولى في سياق الكلام عن بعض الناس ، مع اتصال ذي دلالة قوية ، بكلمة أولياء المذكورة في نفس الآية : (الأنفال : ٧٢) . وجاءت في المرة الثانية متعلقاً للفظ الجلالة : (الكهف : ٤٤) . وعليه فسوف نبقى على استعمال ولاية (بالفتح) ولكن دون أن يعنى ذلك معارضة أو رفضاً للاستعمال الشائع لكلمة ولاية (بالكسر) . على أن هذا الاحتراس الذي توخيناه في كلمة ولاية بين الفتح والكسر إنما تبدو أهميته إذا علمنا أن علم القراءات لم يحسم هذا الأمر أيضاً ، فمن بين الروايات السبع المعروفة في قراءة القرآن الكريم والمروية عن ابن مجاهد ، قرأ « حمزة » ولاية بكسر الواو في الآيتين السابقتين ، بينما قرأها الباكون بفتح الواو^(٢٠) .

أما مادة : و ل ي ، فإنها تكررت في القرآن الكريم كثيراً ؛ إذ قد وردت

فيه - تحت اشتقاقات متنوعة - سبعة وعشرين ومائتي مرة ، كما وردت كلمة (ولى) وجمعها (أولياء) بمعان شديدة الاختلاف ؛ فقد وردت فى بعض الآيات بمعنى حسن فى قوله تعالى : ﴿ اَلَا اِنَّ اَوْلِيَاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (يونس : ٦٢) ويذكرنا رجوع الصدى فى ألفاظ هذه الآية بقوله تعالى فى آية أخرى : ﴿ قلنا اهبطوا منها جميعاً فإمّا يأتينكم منى هدى فمن تَبِعَ هداى فلا خوف عليهم ولا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة : ٣٨) مما يشير - فى خفاء - إلى أن منشأ الولاية مُساوٍ لنقطة البدء فى الخليقة الإنسانية ؛ فقد خاطب الله تعالى آدم عليه السلام بهذا الوصف لما تاب عليه وأهبطه إلى الأرض لينفذ عليها مهام الخلافة ، ووردت - أيضاً - كلمة ولى وجمعها أولياء فى آيات أخرى بمعنى سلبى سىء ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ ... فقاتلوا أولياء الشيطان ﴾ (النساء : ٧٦) ، وسوف يقتبس ابن تيمية من هذه التسمية عنوان رسالته التى أشرنا إليها سابقاً ، ويستوحى منها - فى شىء من الغموض - فكرة الولاية المعكوسة أو التى تتدرج وتتسلسل عكس اتجاه « أولياء الله » ؛ بحيث ينتهى التدرج فى أولياء الشيطان إلى « قطب » مثلما ينتهى التدرج فى أولياء الرحمن إلى « قطب » أيضاً ^(٢١) .

على أن كلمة ولى ، وإن كان يُوصف بها الواحد من أفراد الناس ، فإنها كذلك اسم من أسماء الله الحسنى ، وسنرى فيما بعد أن خاصة الاشتراك هذه ستكشف عن فهم بالغة الدقة فى تصوف ابن عربى ... يقول الله تعالى : ﴿ اللّٰهُ وَلِىُّ الَّذِيْنَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ (البقرة : ٢٥٧) ، ويقول : ﴿ واللّٰهُ وَلِىُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (آل عمران : ٦٨) ، ويقول : ﴿ وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض ﴾ - الجاثية : ١٩ - . ولما كان جمهور المفسرين

تمتلكهم رغبة قوية فى تتبع كل المعانى التى يمكن أن تمت إلى اللفظ بصلة ، ولو من بعيد ، والتميز بين هذه المعانى فى شىء من التعسف والقسر أحياناً - فقد اضطروا إلى تصنيف الولاية فى القرآن الكريم إلى معان عديدة ، وقد أحصى « مقاتل » (من قدماء المفسرين) عشر معان^(٢٢) للولاية ، ترجع كلها - فى الحقيقة - إلى أمرين ؛ الأمر الأول يرتبط ارتباطاً مباشراً بمعنى « القرب » ، وقلنا - من قبل - إن أول ما يتبادر إلى الذهن من معانى أصل هذه الكلمة ، وأنه يدل بحسب السياق على معانى الصديق والصاحب والقريب والحليف والناصر ، أما الأمر الثانى فيدور حول معنى الناصر والحاكم . وجميع هذه المعانى المذكورة فى الأمرين السابقين تتصل اتصالاً وثيقاً بطبيعة كلمة « ولى » ، وحقيقة الأمر أن دلالة كلمة « ولى » تستند إلى أن وزن « فعيل » يأتى بمعنى « فاعل » وبمعنى « مفعول » فى آن واحد ، ومن هذا المنطلق يكون « الولى » بمعنى مفعول ، هو المقرب والمحبوب والمنصور والممد وبمعنى فاعل ، هو الناصر والوالى (بالاصطلاح الرومانى) والحاكم وقد عرض ابن عربى - انطلاقاً من هذا المبدأ - لما جاء من الأسماء الحسنى فى القرآن الكريم على وزن فعيل ، واستنبط منها نتائج كبرى فى مذهبه الصوفى ، كان يقول - مثلاً - فى اسمه تعالى « عليم » : « فعليم بمعنى عالم وبمعنى معلوم ، وكلا الوجهين سائغ فى هذه الآية (...) فهو فى كل شىء معلوم ، وبكل شىء محيط »^(٢٣) .

وهكذا نجد أن موضوع الولاية فى أساسه وتكوّنه ينبع من القرآن ويرجع إليه ، غير أن فهم آيات الكتاب الكريم إنما يزداد ثراء مع تدبر الأحاديث النبوية التى تكرر فيها ورود مادة و ل ي بصورة واضحة^(٢٤) .

ونكتفى هنا بذكر بعض من الأحاديث التي يكثر ورودها في الكتابات الصوفية ، ضارين صفحاً عن الفروق الطفيفة في ألفاظ الحديث المروى بروايات متعددة ، ويجب أن نتنبه إلى أن معظم الأحاديث الواردة في هذا الموضوع هي أحاديث قدسية : يقول الله تعالى في حديث قدسي : « إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحال ذو حظ من الصلاة ، أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر ، وكان غامضاً في الناس لا يُشار إليه بالأصابع ، وكان رزقه كفافاً فصبر على ذلك ، ثم نفّض يده فقال : عَجَلْتُ مِنْتَهُ ، قَلَّتْ بَوَاكِيهِ قَلَّ تَرَاثُهُ » ^(٢٥) ويقول صلى الله عليه وسلم : « ... واعلموا أن لله عز وجل عباداً ليسوا بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم وقربهم من الله ... يضع الله لهم يوم القيامة منابر من نور فيجلسهم عليها ، فيجعل وجوههم نوراً ... وهم أولياء الله » ^(٢٦) .

وحديث « من عادى لي ولياً ... » يكثر وروده في نصوص عديدة ، وله دور أساسي في مفهوم الولاية عند ابن عربي ، ولأننا سوف نذكر هذا الحديث مصحوباً بشرح ابن عربي في موضع لاحق فإننا نكتفى هنا بسرد صدر الحديث وهو : « من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب » ^(٢٧) ، كما ينبغي أن نذكر أيضاً حديثين يُشكلان مصدراً هاماً في تحديد معنى « الولي » ، الحديث الأول جاء فيه : « ... وإن أوليائي من عبادي وأحبائي من خلقي الذين يذكرون بذكرى ، وأذكر بذكرهم » ^(٢٨) والحديث الثاني : « لله عز وجل مائة رحمة ، وأنه قسم رحمة واحدة بين أهل الأرض فوسعتهم إلى آجالهم ، وذخر تسعة وتسعين رحمة لأوليائه ... » ^(٢٩) . وسوف نلتقي في ثنايا بحثنا هذا بأحاديث أخرى كثيرة ، وسنعرف من شروح شيوخ التصوف لهذه الأحاديث أنها تكشف أول

ما تكشف عن فهم معنى الولي والولاية ، ولكن علينا أن نقرر - باديء ذي بدء - أن ذات النبي صلى الله عليه وسلم هي - على وجه التحديد - مفتاح السر لاسم الولي ، هذا الاسم الذي يطلق بالاشتراك على الله تعالى وعلى الإنسان .

الهوامش

- (١) الفتوحات ، ٣ ص ٣٢٣ .
- (٢) فصوص الحكم ، ١ ص ١١٠ .
- (٣) الفتوحات ، ٢ ص ٤٢٥ .
- (٤) الفتوحات ، ٣ ص ٢٠٨ .
- (٥) ستحدث عن الشيخ أبي العباس بمزيد من التفاصيل في الفصل الخامس ، ولمعرفة المصادر عن هذا الشيخ انظر ص ٩٥ (هامش) .
- (٦) ذكره ابن العماد في كتابه : شذرات الذهب ، بيروت (بدون تاريخ) ج ٥ ص ١٩٦ .
- (٧) انظر - على سبيل المثال : الفتوحات ١ ، ص ١٥١ ، ٤ ، ص ١٨٤ .
- (٨) طُبِعَ كتاب التجليات في حيدر آباد سنة ١٩٤٨ (وأعيد نشره في بيروت بدون تاريخ) ، ثم نشره عثمان يحيى مصحوباً بشرحين : شرح ابن سودكين (التلميذ المباشر لابن عربي ، وقد اقتصر في شرحه على نقل ما كان يسمعه من ابن عربي نفسه) ، وشرح لمؤلف مجهول (منسوب في بروكلمان إلى : عبد الكريم الجيلي) وهذا الشرح بعنوان : كشف الغايات (مجلة المشرق ١٩٦٦ - ١٩٦٧) ، وفي هذا الكتاب يسرد ابن عربي قصة اجتماعه بلسلة كاملة من شخصيات تقدمته بقرون عدة ، مثل : الجنيد ، والحلاج ، و « ذنون » المصري ، وسهل الشترى ... وغيرهم .
- (٩) الفتوحات ، ٣ ص ٤٥٦ .
- (١٠) الفتوحات ، ٢ ص ١٦٣ ، فيما يتعلق باستلهام ابن عربي الإلقاء الإلهي . راجع أيضاً : الفتوحات ، ١ ص ٥٩ ، ٣ ص ٣٣٤ ، ومقدمة كتاب الفصوص ، الذي يقول عنه ابن عربي إنه أخذه من يد النبي - صلى الله عليه وسلم - في رؤية رآها بدمشق سنة ١٢٢٩/٦٢٧ (الفصوص ١ ، ص ٤٧) .
- (١١) ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، الرياض ١٣٤٠ - ١٣٨٢ ، ج ١١ ص ٥١١ (وقد وردت قصة الشيخ لحج الدين في : مجموع الرسائل والمسائل ط : رشيد رضا ، ج ٤ ص ٧٧) .
- (١٢) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ١١ ، ص ١٥٦ - ٣١٠ .
- (١٣) توجد أوجه شبه عديدة في قضايا الاتهام بين ابن عربي والعلماء اللاتين ، منها : التفسير البدعي للدلولات وتعاليم النصوص المقدسة المتعلقة بموضوع العذاب في جهنم ، وأبدية العالم ولانهايته ، ومساءلة الإباحة الجنسية ، (تلك التي ردها السخاوي - كثيراً - في كتابه : القول المنهي ... ، مخطوطات : برلين ٢٨٤٩ ، SPZ ، ٧٩٠ ، وعلى سبيل المثال : لوحة ١١٧ ، ٩٧ ب) ، هنا وإن إتهام الصوفية بالإباحة مطمئن تقليدي اضطلع بصياغته ودرج عليه ابن الجوزي في كتابه : تليس إبليس (القاهرة ص ٣٥١ - ٣٥٦ ، بدون تاريخ) غير أن اتهام ابن عربي بالإباحة يتناقض تناقضاً كاملاً مع موقفه من الشريعة ، وسنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى فيما بعد .

(١٤) من ناحية أخرى أورد عثمان يحيى قائمة تضم ٣٣ فتوى تتصدر لابن عربي وتركيبه ، وبما تجب ملاحظته أن المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه عثمان يحيى في إحصاء الفتاوى التي أدانت ابن عربي هو كتاب « القول المنى » للسخاوي (المتوفى ١٤٩٧/٩٠٢) ، ويشمل مخطوط هذا الكتاب على ما يقرب من ٥٠٠ لوحة ، تُعتبر - في معظمها - قوائم من ترويع الإشاعات أو من الطعون الجارحة ، الأمر الذي يصعب معه اعتبار هذه الطعون أو الشائم فتاوى بالمعنى الحقيقي لكلمة « فتوى » ، وإن كان لا يهون - بالطبع - من مدى العنف ولا من حدته في المنازعات ضد الصوفية .

(١٥) حول هذا الموضوع انظر أطروحة الدكتوراة التي تقدم بها جريل شودكفيتش إلى جامعة باريس (٤) في نوفمبر ١٩٨٤ م بعنوان : ابن تيمية والجدل المبكر حول ابن عربي - " Les Premières Polémiques au-tour d' Ibn' Arabi : Ibn Taymiyya " ، وفيما يختص بموضوع الولاية راجع بوجه خاص الصفحات ١٤٢ - ٢٢١ .

(١٦) فيما يتعلق بموقف السلفية من الأولياء والتبرك بمزاراتهم ، انظر : J. Jomier, Le Commentaire Coranique du Manar Paris, 1954, chap. V11 .

(١٧) انظر مقالات الشيخ كمال أحمد عون (دلالات في كتاب الفتوحات) في مجلة لواء الإسلام ، الأعداد الخمسة الأولى من سنة ١٩٧٦ ، انظر بوجه خاص عدد مايو - يونيو ، ص ٣٢ - ٣٩ وعدد سبتمبر - أكتوبر ، ص ٢٣ - ٣٠ .

(١٨) انظر : En Islam Iranien, Paris 1971, lp 48, no. 20, et Illpp 9 - 10 .

(١٩) انظر : لسان العرب ، بيروت (بدون تاريخ) ١٥ ، ص ٤٠٧ ، وتاج العروس (مكان وتاريخ الطبع مجهولان) ١٠ ، ص ٣٩٨ . انظر أيضاً من المعاجم الحديثة : المعجم الوسيط ، ط . مجمع اللغة العربية ، القاهرة ١٩٦١ ص ١٠٧٠ ، أما المستشرقون فإنهم ينقسمون حيال هذا الموضوع إلى فريقين : فماسينيون يستعمل ولاية أحياناً ، وولاية أحياناً أخرى ، أما بولس نويه في : (Exégèse Coranique et Langage mystique) فيستخدم كلمة ولاية ، وكذلك فعل أبو العلا عفيفي في رسالته عن ابن عربي ، وفيما يتعلق باستعمال (أميتيا) في الاصطلاح الميحي انظر : Peter La Société et Le Sacré dans L' Antiquité tradive, Paris, 1985, p23 في BROWN .

(٢٠) فخر الدين الرازي : التفسير الكبير ، طهران (بدون تاريخ) ، ١٥ ، ص ٢١٠ في تفسير الآية : ٧٢ من سورة الأنفال .

(٢١) قطب أولياء الشيطان هو الدجال ، والدجال ليس - فقط - مرادفاً لا يسمى : Antechrist ، بل يمثل وظيفة تبلغ قمته في المسيح الدجال (راجع : الشعراني ، مختصر تذكرة القرطبي ، حلب ١٣٩٥ هـ ، ص ١٧٩ ، ويذكر الشعراني حديثاً في هذا الصدد يدل على أن عدد الدجالين يبلغ قريباً من ثلاثين ، انظر أيضاً : السيوطي ، الجامع الصغير ، القاهرة ١٩٥٤ ، ٢ ص ٧٨ ، وهو يذكر حديثاً آخر يحدد عدد الدجالين بسبع وعشرين ، منهم أربعة من النساء) .

(٢٢) انظر : P. Nwua, Exégèse Coranique et Langage mystique, Beyrouth, 1970, pp 114 - 115 .

(٢٣) الفتوحات ٣ ص ٣٠٠ ، وهناك كلمة أخرى مشتقة من مادة : و ل ي ، ترد كثيراً في القرآن والحديث ، وهي تشبه كلمة « ولي » في تضمنها لمعنى فاعل ومفعول ، وإطلاقها على الله تعالى وعلى الإنسان ، هذه الكلمة هي : « مولى » . وهي من ألفاظ الاضداد مثل كلمة (hôte) الفرنسية .

(٢٤) انظر : فنسك : المعجم المقهرس لألفاظ الحديث ... ، ٧ ص ٣٢٢ - ٣٣٦ .

(٢٥) سنن الترمذي ، كتاب الزهد ، باب ٣٥ ، مسند أحمد ابن حنبل ، ٥ ص ٢٥٢ ، ٢٦٠ ، ابن عري : مشكاة الأنوار ، حديث رقم ٣ .

(٢٦) الترمذي ، زهد ٥٣ ، ابن حنبل ، ٥ ص ٢٢٩ - ٢٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ .

(٢٧) البخاري ، الرقائق ٣٨ ، ابن ماجه ، الفتن ١٦ ، ابن عري : مشكاة . . . ، رقم ٩١ .

(٢٨) ابن حنبل ، ٣ ص ٤٣٠ .

(٢٩) المصدر السابق ، ٢ ص ٥١٤ .

الفصل الثانى

من رآك فقد رآنى

يمكن للباحث أن يلمح من خلال نظرة سريعة يلقيها على كلمتى : ولىّ وولاية ، مجموعتين من الدلالات تُكمل إحداهما الأخرى ، أما الأولى - وهى الأكثر شيوعاً - فتعود إلى معنى « القرب » ، وأما الأخرى فتعود إلى معنى مشتق من معنى القرب ، وهو : « تولى الأمر » و « الحكم » ، وهاتان الدالتان المرتبطتان بمادة و ل ي والتان تؤكدهما استعمالات النصوص المقدسة من الكتاب والسنة ، تحدّدان - ضمناً أو صراحة ومن غير أن ينفى أحدهما الآخر - المعنى التام لكلمة « ولىّ » . وفيما يرى ابن تيمية ^(١) فإن الأولياء هم « المقربون » ، بالمعنى الدقيق والبسيط لهذا الوصف . وقد وردت كلمة « المقربون » فى القرآن الكريم وصفاً مُميّزاً لخاصة الخاصة فى التقسيم الثنائى : أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة ، وهذا الوصف قرين وصف آخر هو : « السابقون » ، ميز به القرآن الكريم هذه الصفوة المختارة أيضاً ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴾ (الواقعة ١٠ - ١١) . ويستعمل ابن عجيبة - من صوفية القرن الثانى عشر الهجرى - معنى « الأنس » (بالله) كمعنى مساوٍ لمعنى الولاية ^(٢) ، وعلى خلاف ذلك يؤكد ابن عربى - فى بعض الأحيان - مفهوم « النصرة » فى تعريفه للأولياء ، فيقول : « واعلم أن الأولياء هم الذين تولأهم الله بنصرته فى

مقام مجاهدتهم الأعداء الأربعة : الهوى والنفس والدنيا والشیطان « (٣) .
ونلاحظ أن الفعل « تولى » فى هذا النص مشتق من الأصل : (و . ل . ی) .
ولكن إذا كانت النصوص التى أوردناها منذ هنيهة نصوصاً متأخرة نسبياً ؛
فكيف كان الأمر فى العصور الأولى للإسلام ؟ هنا ينقل الهجویری تعليقاً
ساخراً لبعض شیوخ خراسان يقول فيه : « التصوف اليوم اسم بلا حقيقة ،
وقد كان من قبل حقيقة بلا اسم » (٤) ونحن حين نقرأ تعليق الهجویری هذا فى
ضوء « التوهج الروحى » السائد إبان تلك الفترة التى قيل فيها هذا التعليق
السخرى ، فإنه لا ينبغى أن نفهم من صدر هذا التعليق أكثر من أنه مجرد
« مقارنة » قُصد منها إيقاظ همم السالکین من المبتدئين ، ولكن يبقى عَجَزُ العبارة
ذاتها محملاً بدلالات تاريخية ، وذلك أن مصطلح « صوفى » - حسبما تفيد
النصوص - إنما يرجع فى أقدم استعمالاته إلى منتصف القرن الثانى الهجرى ،
حيث سُمى به فى الكوفة هناك العالم الشهير جابر بن حیان تلميذ الإمام
جعفر الصادق ، وتأسيساً على القاعدة التى تقرر أن وجود الأشياء يسبق وجود
المصطلحات ، فإن كلمة « ولاية » يقال فيها نفس ما قيل فى كلمة « صوفى » ،
فقد ظل مصطلح « ولاية » مجهولاً إلى أن جاء الحكيم الترمذى فى القرن
الثالث الهجرى فكان - كما يؤكد الهجویری - أول من أدخل هذا المصطلح
ضمن اصطلاحات التصوف (٥) . وليس من شك فى أن الهجویری كان على
وعى بأن هذه الألفاظ : ولاية وولى ، وأولياء ، وقد ذُكرت فى القرآن
والأحاديث النبوية ، لا يمكن أن تكون مجهولة جهلاً تاماً طوال القرنين الأول
والثانى للهجرة ، وكذلك « الاستعمالات » والمفاهيم التى عبّرت عنها هذه
الألفاظ قبل القرن الثالث الهجرى ، ولا تقدر فيما ذكره الهجویری وأكده من

قبل ؛ لأن أهمية الترمذى - فى واقع الأمر - هى أكبر بكثير من أهمية مجرد استعمال مصطلح ، أو إدخاله ضمن مصطلحات أخرى ، وإذا كان بعض معاصرى الترمذى - من أمثال سهل التستري فى تفسيره الذى ستحدث عنه فيما بعد ، وأبى سعيد الخراز فى رسائله ، قد ألقوا بعض الضوء على مفهوم الولاية؛ فإن الترمذى هو أول من اختط للولاية أبعاداً مذهبية أوسع وأشمل ، وهذا هو ما يبرر الأهمية أو المكانة التى يمثلها كتابه «ختم الأولياء» بالنسبة لما سيقوم به ابن عربى - فيما بعد - من تأصيل لنظرية الولاية .

وُلد الحكيم الترمذى فى خراسان ، وتوفى بها بعد أن عمّر طويلاً فى نهاية القرن الثالث الهجرى ، كان من أتباع الخضر ، وكان الخضر يزوره كل يوم أحد كما يذكر تلميذه أبو بكر الوراق (٦) ، وأكبر الظن أن آراء الترمذى ونظراته فى موضوع «الولاية» كانت من وراء اتهامه بدعوى النبوة ، ثم الوشاية به عند والى بلخ ، وكان ذلك سبباً فى ابتلائه بالمصائب والمحن ، أما كتابه الرئيسى «ختم الأولياء» الذى يحتمل أنه صُنّفه حوالى سنة ٢٦٠ هـ فقد اعتُبر مفقوداً لفترات طويلة لا يُعرف عنه شئ ذو بال ، اللهم إلا من خلال فقرات اقتبسها منه ابن عربى فى كتاب الفتوحات ، وقد ظل الأمر كذلك إلى أن عُثر فى إستانبول - قبل أكثر من ثلاثين عاماً - على نسختين خطيتين من هذا الكتاب ، كما عثر فى نفس الوقت على نسخة ثالثة فى لندن مطابقة للنسختين الآخرين ، الأمر الذى أتاح لعثمان يحيى أن يخرج هذا النص فى طبعة علمية محققة (٧) .

وكتاب «ختم الأولياء» ليس كتاباً منهجياً فى عرض موضوع «الولاية» ، وترتيب الأفكار والمعلومات المتعلقة بها ، ومع أنه يشتمل - حسب تبويب

عثمان يحيى - على تسعة وعشرين فصلاً ، إلا أن الترمذى لم يعرض لقضية ختم الأولياء إلا فى الفصل الثامن ، والفصل الثالث عشر ، ثم عاد لدراستها من جديد فى الفصل الخامس والعشرين ، ويفتح الترمذى كتابه هذا بنص رائع يحيله فى صورة سؤال وجواب بينه وبين أحد مريديه ، وهذا النص يسجل - فى المقام الأول - التجربة الروحية التى عاشها الترمذى ، والتى حرص على إخفائها ، وهو يصرف الخطاب - فى كلامه - إلى شخص آخر مجهول ، وبالرغم من ذلك فإن السطور الأولى من هذا النص تكشف منذ أول وهلة عن حقيقة الأمر فى حياته للروحية ؛ بحيث يمكن القول بأنه كان يتحدث عن نفسه ، وعن تجربته الروحية الخاصة ، يقول الترمذى : « أما بعد ، فإنك ذكرت البحث فى ما خاض فيه طائفة من الناس فى شأن الولاية ، وسألت عن شأن الأولياء ومنازلهم وما يلزم من قبولهم ، وهل يعرف الولي نفسه أم لا ؟ وذكرت أن أناساً يقولون : إن الولاية مجهولة عند أهلها ، ومن حسب نفسه ولياً وهو بعيد عنها . . . فاعلم أن هؤلاء الذين يخوضون فى هذا الأمر ليسوا من هذا الأمر فى شيء ، إنما هم قوم يعتبرون شأن الولاية من طريق العلم ، ويتكلمون بالمقاييس وبالتوهم من تلقاء أنفسهم ، وليسوا بأهل خصوص من ربهم ، ولم يبلغوا منازل الولاية ، ولا عرفوا صنع الله » (٨) .

ونلاحظ أنه تطالعنا - ومنذ البداية - فى كتاب ختم الأولياء تفرقة جوهرية تعتمد فى الأساس على مفهوم : « حق الله » ، وهو حق ينشأ نتيجة سلطان الله المطلق على جميع الكائنات دون استثناء ، وهنا لأبد من تجنب الخلط - فيما يرى الترمذى - بين « ولي حق الله » وبين « ولي الله حقاً » ، والأصل فى هذه التفرقة أن الحياة الروحية تتجلى فى مظهرين ، أو بتعبير أصح ، فى

درجتين : الدرجة الاولى المتأسسة على قاعدة « التزام الصدق » ؛ بمعنى أداء التكاليف بأسرها على الوجه الاكمل ، سواء فى ذلك التكاليف الظاهرية والباطنية ، وهى تكاليف تقتضيها طبيعة العلاقة بين العبد وسيده ، أما الدرجة الأخرى فإنها تأتى ثمرة « المنة » . ويناسب الشخص فى الدرجة الاولى وصف : « العبادة » ، أما فى الدرجة الثانية فيناسبه وصف « العبودية » ، وهى تعنى - عند الترمذى - مثلما تعنى عند ابن عربى لاحقاً : الشعور بافتقار جميع الكائنات إلى الله تعالى افتقاراً مطلقاً ، والعبادة بحسبانها أمراً متعلقاً بفعل الإنسان الإرادى وسلوكه الاختيارى لاتنفي إحساس الإنسان بحرية إرادته نفياً تاماً ، أما العبودية فإنها لما كانت تعنى افتقار الوجود الكونى افتقاراً مطلقاً فإنها تبحث من الأساس مثل هذا الشعور الزائف ، وحقُّ الله على العباد يستلزم - بطريق ضمنيّ - حق العباد على الله ، ذلك أن ولىّ « حق الله » إذا كان مدار ولايته على رعاية التكاليف الشرعية فهو إذ يفعل فإنما يفعل نظير مقابل يرجو حصوله ، أما ولىّ الله فهو - خلافاً لما سبق - لا يرعى إلا الله ولا يتعلق إلا به ، ومن ثم فليس هناك شىء آخر يقايض عليه أو ييذل من أجله ، وتحقيق « ولىّ الله » بالعبودية المطلقة يؤهل قلبه لتجليات الكمال المطلق ، ومن هنا كانت إحدى علامات الولاية الحقّة ، أو بمعنى أصح : إحدى العلامات المتكلفة بصحة الولاية ، هى - فيما يقول الترمذى - نزول السكينة على قلوب الأولياء ، والسكينة هى « السلام » وهو من الأسماء الحسنى ، مما يشير إلى أن الحضرة الإلهية أو الحضور الإلهى حاصل مع حضور الأولياء ، وإذن فليس من المستغرب أن تكون إحدى العلامات الظاهرية للولى الحق هى ما جاء فى الحديث الشريف من أن أولياء الله هم : « الذين إذا رؤوا ذكر الله عز وجل ^(٩) » ؛ أى

أن السمة الأساسية للأولياء هي هذه الشفافية النورانية التي تجعل من قلوبهم مرآيا مجلوة تنعكس عليها التجليات الإلهية .

وها هنا سؤال يفرض نفسه ، بل لا مفر لأى مذهب فى الإسلام ، يتعلق بالكمال الروحانى من مواجهة هذا السؤال ، كائنة ما كانت « الاصطلاحات » التى تحدّد صور ومستويات هذا الكمال ، هذا السؤال هو : ما العلاقة بين « الولى » من جانب وبين « النبى » و « الرسول » من جانب آخر ؟ وهذه المسألة هى التى أثارت على الحكيم الترمذى حفيظة الفقهاء وسخطهم ، وجرت عليه من صنوف البلاء والاضطهاد ما ظلّ يعانى منه طوال حياته ، وقد حدثنا الترمذى نفسه عن ذلك فى رسالة صغيرة ضمّنها سيرته الذاتية وسماها : « بدء الشأن » ، ويقرر الترمذى - بصدد هذا السؤال - أن للنبوّة والرسالة نهاية تتزامن مع نهاية العالم ، بمعنى أن مهمة كل منهما تنتهى بانتهاء الحياة الدنيا ، فمع مجيئ يوم القيامة يطل معنى الإنذار بالآخرة ، ومعنى المطالبة بالتكاليف الشرعية ، ويصبح كل منهما بلا موضوع ؛ إذ من المعروف أن الإنذار بالآخرة والمطالبة بالتكاليف الشرعية هما مدار نبوة النبى ورسالة الرسول (مع ضرورة الأخذ فى الاعتبار أن كل رسول نبى وليس كل نبى رسولا) ، وهكذا يتوقف زمان كل من الإيمان والعمل بتوقف دوران الأفلاك ، أما الولاية فإنها - على عكس ما تقدم - تستمر إلى مالا نهاية ، ولعل فى هذه التفرقة بين الولاية وبين النبوة والرسالة ما يشرح لنا : لماذا تسمّى « الله » - سبحانه - بالولى ، ولم يتسم بالنبى ولا بالرسول ، ولكن هل تعنى هذه التفرقة أن الأولياء أعلى مرتبة من الأنبياء والمرسلين ؟ والإجابة بالنفى المطلق ؛ لأن كل نبى وكل رسول هو فى المقام الأول وعلى وجه

التحديد ولىّ ، كأكمل وأتم ما يكون الولي ، غير أنه في أشخاص الأنبياء والرسل وذواتهم تكون الولاية أشمل من النبوة ومن الرسالة ، والولاية في هذا المستوى تمثل الوجه الخفيّ الثابت لوجود الأنبياء والرسل ، بينما لا تمثل مهمة التبليغ التي يضطلعون بها في الحياة الدنيا إلا الوجه الظاهري المؤقت من هذا الوجود ، وهكذا تنشأ بين « النبوة » و « الولاية » علاقة أولية ظاهرة الوضوح وسيزيدها ابن عربي وضوحاً في موضع لاحق .

وإذا كان الأمر كذلك فما المقصود من « ختم الأولياء » الذي اتخذته الترمذى عنواناً لكتابه المعروف ؟ ومرة أخرى نجد أن ابن عربي هو الذي سيحدد لنا المقصود من « ختم الأولياء » من حيث طبيعته ووظيفته ، وصحيح أن الترمذى تحدث عنه كثيراً في كتابه هذا وفي كتابات أخرى ، إلا أنه لم يكشف لنا سر هذه التسمية التي يبدو أنه تفرد بها عن كل من سبقه ، اللهم إلا إشارات مبهمة لا تكاد تبين عن شيء محدد . إن ختم الأولياء - فيما يقول الترمذى - هو : « حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْأَوْلِيَاءِ » الذين سيخاطبهم الله بقوله : « معاشر الأولياء أعطيتكم ولايتي فلم تصونوها من مشاركة النفس ، وهذا أضعفكم وأقلكم عمراً قد أتى بجميع الولاية صدقاً ، فلم يجعل للنفس فيها نصيباً ولا تليساً ، وكان ذلك في الغيب من مَنَّةِ اللَّهِ تعالى على هذا العبد ، حيث أعطاه الختم لتقر به عين محمد - صلى الله عليه وسلم - في الموقف ، حتى قعد الشيطان بم عزل . . . وجاء محمد - صلى الله عليه وسلم - (يوم القيامة) بالختم فيكون أماناً لهم من ذلك الهول ، وجاء هذا الولي بختمه فيكون أماناً لهم بصدق الولاية ، فاحتاج إليه الأولياء » ^(١٠) وفي موضع آخر ينقل عثمان يحيى نصاً للترمذى يتغنى فيه بختم الأولياء ، ويذكر أوصافه بعبارات جياشة

بالوجدان يقول فيها^(١١) : « وذلك عبد قد ولى الله استعماله ، فهو قبضته : به ينطق ، وبه يسمع ، وبه يسطش ، وبه يعقل ، شهرة في أرضه ، وجعله إمام خلقه ، وصاحب لواء الأولياء ، وأمان أهل الأرض ، ومنظر أهل السماء ، وريحانة الجنان ، وخاصة الله ، وموضع نظره ، ومعدن سره ، وسوطه في أرضه ، يؤدب به خلقه ، ويحيى القلوب الميتة برؤيته ، ويرد الخلق إلى طريقه ويُنعش به حقوقه ، مفتاح الهدى ، وسراج الأرض ، وأمين صحيفة الأولياء ، وقائدهم ، والقائم بالثناء على ربه . . . فهو سيد النجباء وصالح الحكماء » .

وإذا كنا نجد في هذا النص شيئاً من غموض وإبهام ، فإن كتاب ختم الأولياء يمدنا بنص آخر أكثر خفاءً وأحفل تلغيزاً ، يصوغه الترمذى في قائمة مطولة من الأسئلة الروحانية تستغرق الفصل الرابع كله من فصول الكتاب حسب تبويب عثمان يحيى لنص هذا الكتاب ، وهذه القائمة تدور على محور واحد هو : تحدى مدعى الولاية ومن « يحسب نفسه ولياً وهو بعيد عنها » ، وقد طرح الترمذى في قائمته هذه سبعة وخمسين ومائة سؤال ثم تركها كلها بلا جواب ودونما شرح أو توضيح ، منها : « مابده السكينة ؟ » ، مامعنى الحديث : خلق الله الخلق فى ظلمة ؟ وما هى حالة الخلق فى هذه الظلمة ؟ ما معنى الحديث : إن لله مائة وسبعة عشر خلقاً ؟ وما تلك الأخلاق ؟ وما كلام الله للرسول يوم القيامة ؟ وما مفاتيح الكرم ؟ وكم أجزاء النبوة ؟ وما السجود ؟ وما بدؤه ؟ وما رأس الأسماء الذى استوجب منه جميع الأسماء ؟ وأين الباب الذى يكشف عن هذا الاسم الخفى عن الخلق ؟ ولا نكاد نعثر - فى غالب الأحيان - على أى تسلسل منطقى واضح فى ترتيب الأسئلة على هذه الصورة ، بل إن الأسلوب الذى صيغت به هذه الأسئلة غالباً ما يعنى فى الغموض للدرجة

أن الباحث المتأمل ليشعر بأن عليه أن يتأكد أولاً من فهم طبيعة هذه الأسئلة قبل مواجهة الإجابة عليها ، وفيما نعلم فإن هذه الأسئلة التي وضعها الحكيم الترمذى امتحاناً لمن يزعم معرفة سر الولاية ، ظلت طوال قرون ثلاثة دون أن تجرؤ أية شخصية على مواجهاتها ، إلى أن جاء ابن عربى فكان أول من تصدى للتحدى ، ونجح فى الإجابة على هذه الأسئلة فى رسالة صغيرة ، لم تُشر بعد : (الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم) ، ثم أجاب عليها مرة أخرى مع زيادة بيان وتفصيل فى الباب الثالث والسبعين من كتاب : الفتوحات ^(١٢) . ولقد كانت هذه الأسئلة مع أجوبتها أشبه بمبارزة روحية جرت على صفحات التاريخ بين حكيمين متوحدين باعدت بينهما العصور والأزمان .

ويرغم ما يسود كتاب «ختم الأولياء» من غموض فى الأسلوب أحياناً ، ومن اضطراب فى منهج التأليف ، فإن هذا الكتاب قد جلى - لمن يدقق فيه النظر - بعضاً من المظاهر أو الأوجه الأساسية فى موضوع الولاية ، وقد كان ذلك بمثابة خطوة أولى على طريق البحث فى هذا الموضوع ، لكن سرعان ما توقفت هذه الخطوة ، وانقطع سير البحث فيها زماناً طويلاً قبل أن تظهر شخصية أخرى تتابع ما بدأه الحكيم الترمذى ، فهل يرجع السبب فى ذلك إلى أن موضوع الولاية يتداخل مع طبيعته بموضوع النبوة ؟ أم أنه لا يمكن له أن يُعالج فى معزل عن موضوع النبوة وخصائصها الذاتية ، مما اضطرب الباحث فى الولاية إلى التزام الحذر البالغ والتحوط الشديد فى استعمال الألفاظ والعبارات ؟ . . . وليس من شك فى أن الضجة التى أثارها أقوال الترمذى فى موضوع الولاية - والتى أثارها أيضاً ، فى أغلب الظن ، عبارات وأقوال

جازف بها تلاميذه من بعده - كانت من وراء التهيب أو الحذر الذى التزم به كل من عالج هذا الموضوع ممن جاءوا بعد الترمذى .

وسوف نضرب صفحاً هنا عن علماء الكلام الذين خاضوا فى مسألة الولاية ، وإن كنا نعثر عند بعضهم على تحديدات أو تعريفات تتعلق بالموضوع ، كالباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) فى كتابه الذى أفرده لبيان الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والسحر^(١٣) ، والذى اكتفى فيه بالتأكيد على إمكان وقوع الكرامات من الأولياء رداً على المعتزلة النافين لهذا الأمر ، كما اكتفى فى وصف الأولياء بأنهم : « الصالحون » ، وهذا الوصف ، الذى هو من قبيل المرادفات اللفظية ، لا يعتبر بحال من الأحوال تعريفاً كاشفاً عن حقيقة الأولياء .

وإذا ما ذهبنا نستطلع المؤلفات الصوفية نفسها ألفيناها تشتمل باليقين على إشارات شديدة الوضوح فى بعض الأحيان ، تتعلق بموضوع الولاية ، لكن يشيع فى هذه المؤلفات ميل ظاهر إلى التكتّم والحذر كلما أخذ الحديث مجراه صوب مفهوم الولاية ، وتحديد مقوماتها وخصائصها ، بل هناك نصوص كثيرة لاتلوى على مصطلح « ولاية » ، وتستعمل بدلاً منه مصطلح : عارف أو صوفى أو أى مصطلح آخر مشابه ، لكنها تسهم - مع ذلك بلا ريب - فى تحديد طبيعة الولاية ، ولنا أن نعجب حين نلاحظ أن مصطلح « ولاية » وهو مصطلح قرأنى لا يُذكر فى مؤلفات التصوف إلا تلميحاً أو اقتضاباً ، بينما يُذكر غيره من الاصطلاحات الأخرى فى صراحة ووضوح ، وللهجويرى فى كتابه « كشف المحجوب » ملاحظة غريبة ، تُعمّق من دلالة هذه المفارقة العجيبة فى موضوع الولاية ، يقول فيها : « وقد ألف المشايخ - رحمهم الله - كتباً

فى هذا (فى الولاية) وقد نفدت سريعاً لنفاستها «^(١٤) وهذا الذى يقوله الهجويرى - عامداً أو غير عامد - فى صورة مبهمة عامة هو فى الحقيقة إشارة إلى كتابات الحكيم الترمذى فى الولاية ، أو كتابات تلاميذه الذين يُطلق عليهم اسم « الحكيمية » وقد تحدث عنهم الهجويرى وأفاض فى ذكر أوصافهم فى نفس الفصل الذى اقتبسنا منه العبارة السابقة ، ولا يزيد الهجويرى - فى هذا الفصل - على التذكير بما هو موجود عند الترمذى ، مع ذكر شيء من الروايات والنوادر ، مؤكداً فى كل ذلك على القاعدة المعروفة : كل الأنبياء أولياء ، لكن الأولياء ليسوا أنبياء « ، وقد أهمل الهجويرى قضية ختم الأولياء ، وأسقطها من الاعتبار ، ولم يكن إهماله هذا مجرد أمر عارض غير مقصود ، خصوصاً حين نأخذ فى الحسبان أنه يذكر كتاب الترمذى (ختم الأولياء) وهو الكتاب المعنون بنفس الموضوع الذى تجاهله من قبل^(١٥) .

وكذلك أمهات كتب التصوف التى عُرف مؤلفوها بالولاية ، لا تكشف هى الأخرى عن شيء أكثر تحديداً فى هذا الموضوع^(١٦) ، فهذا أبو طالب المكى (ت ٣٨٠ هـ) يتحدث فى أحد فصول كتابه « قوت القلوب » عن أهل المقامات من المقربين^(١٧) ويميز بين طوائف ثلاث من الأولياء يترتبون ترتيباً تنازلياً وهم : أهل العلم بالله ، وأهل الحب ، وأهل الخوف . ثم يذكر ماثورات تُنسب للمسيح عليه السلام ، يعدد فيها فضائل الأولياء ، وهذا هو كل ما هنالك فى الموضوع . أما كتاب «اللمع» لأبى نصر السراج (ت ٣٧٧ هـ) - من كبار قدماء الصوفية - فإنه يشتمل على فصل^(١٨) ينقد فيه المؤلف نقداً لاذعاً هؤلاء الذين يضعون مرتبة الولاية فوق مرتبة النبوة ، لكننا نتوقف هنا لتساءل : هل يعتبر نقد السراج هذا نقداً غير مباشر للحكيم الترمذى الذى لم

يذكر اسمه ؟ أو لبعض تلاميذه من « الحكيمية » ممن انحرفوا عن نهج الترمذى ؟ أو على أقل تقدير هو نقد موجه ضد هؤلاء الذين ساهموا بتأويلاتهم الفاسدة فى تشويه مذهب الترمذى فى الولاية ؟ . . . ومهما يكن من أمر هذا التساؤل ومن أمر الإجابة عليه ، فإن السراج قد خصص - إضافة إلى ما سبق - فصلاً آخر من كتابه^(١٩) لبحث كرامات الأولياء للرد على المعتزلة النافين لهذه الكرامات ، ولكن إذا ذهبنا نلتمس فى هذا الكتاب طرحاً معمقاً لموضوع الولاية فإننا لانظفر فيه بشيء ذى بال .

ومن بين المؤلفين المعاصرين لأبى طالب المكى وأبى نصر السراج يبرز مؤلف آخر تعتبر كتاباته إسهاماً حقيقياً فى التعرف على التصوف ، إنه « الكلاباذى » (ت ٣٨٥ هـ) صاحب كتاب التعرف ، هذا الكتاب الجدير بما له من منهجية فى التأليف ، بأن يكون رسالة علمية حقيقية ، كغيره من السابقين له واللاحقين عليه ، يخصص الكلاباذى الباب السادس والعشرين من كتابه هذا لبحث مسألة الكرامات^(٢٠) ، وكما هو متظر أيضاً يدافع الكلاباذى فى هذا الفصل عن إمكان الكرامة وعن إثباتها ووقوعها بالأدلة الشرعية كذلك ، ثم ينتهى إلى أن الولى تابع للنبي ومقتد به ، وأن « ظهور الكرامة له تأييد للنبي » وإظهار لدعوته ، وليس قدحاً فى نبوته « وهذا الذى يقرره الكلاباذى يعتمد فى الأصل على قول أبى بكر الوراق : « النبى لم يكن نبياً للمعجزة » ، وقد أورد الكلاباذى قبل قليل من هذا الموضع عبارة الوراق هذه واستشهد به باعتباره تلميذاً مباشراً للحكيم الترمذى ، ثم يطرح الكلاباذى السؤال التالى : « هل يعرف الولى أنه ولى أم لا ؟ » - وهو نفس السؤال الذى طرحه على الترمذى أحد تلامذته ، وكان سبباً فى

تأليف كتاب ختم الأولياء ، ويجب الكلاباذى على السؤال بالإيجاب والإثبات ،
وأخيراً يُنهي الكلاباذى كلامه فى الولاية بالتمييز بين ولايتين : ولاية بالمعنى
العام ، وهى لعامة المؤمنين ، وولاية بالمعنى الخاص ، أى بالمعنى
الاصطلاحي فى علم التصوف « ويكون صاحبها محفوظاً عن النظر إلى نفسه
(...) ويكون محفوظاً عن آفات البشرية » .

وفى هذا النص نقطتان ليستا جديدتين ، لكنهما جديرتان بالاعتبار ،
النقطة الأولى : العلاقة بين الولى والنبي ، ومكانة الولى بالنسبة للنبي فى
إطار هذه العلاقة لا تتجاوز دور التأكيد ، ووقتئذ لا مجال لأية فكرة تتحدث
عن تحلل الولى من قيود الشرع ، أو تتحدث عن مساواة الولى للنبي فضلاً عن
أفضليته على النبي ، أما النقطة الثانية فهى وصف الولى باعتباره كائناً بشرياً لا
يرى نفسه ولا يرى بشريته .

إذا ما انتقلنا بالبحث إلى المتأخرين من علماء التصوف ، فإن أول من
نلتقى بهم من رجال هذه الفترة أبو عبد الرحمن السلمى (ت ٤١٢ هـ) الذى
يقول فى مفتاح كتابه طبقات الصوفية ، بعد حمد الله والصلاة على رسوله :
« وأتبع الأنبياء عليهم السلام بالأولياء »^(٢١) ونلاحظ أن كلمات ولى - وأولياء
- وولاية - وإن كانت تتردد كثيراً فى ثنايا هذا الكتاب المتخصص فى تاريخ
الأولياء وسيرتهم ، إلا أنه يخلو من أى عرض مذهبى لموضوع الولاية ، ولا
يعثر القارئ على شئ من ذلك حتى وهو يتوقع - منطقياً - أنه على مقربة
منه ، وما يلفت النظر - حقيقة - أن حديث السلمى عن الترمذى^(٢٢) لا
يتضمن أدنى إشارة إلى علاقة الترمذى بموضوع الولاية ، بل يردد السلمى -
وهو يتحدث عن الترمذى - الحكم الصارم القاسى الذى يُنسب إلى جعفر

الخلدي (ت ٣٤٨ هـ) حين سُئل : هل عندك من كتب الترمذي شيء ؟ فيقول جعفر : « لا ، ماعدته من الصوفية »^(٢٣) ، وهذا القول يجب أن يُفسر بما معناه أن الخلدي كان يعدّ الترمذي من الفلاسفة لا من الصوفية . وغنى عن البيان أن كتاب طبقات الصوفية هذا يثير العديد من المسائل التقليدية ؛ كمسألة الكرامات ، ومسألة هل يعرف الولي أنه وليّ ، كما يبحث الكتاب على زيارة الأولياء وزيارة أضرحتهم ، ويذكر سمات الأولياء وخصائصهم ، ويتحدث بصفة أخص عن أوضاعهم في الدنيا باعتبارها سبقاً لأحوالهم في الآخرة ، أو كما يقول السلمي نقلاً عن أبي سعيد الخراساني (٢٨٦ هـ) : « إن الله تعالى عجل لأرواح أوليائه التلذذ بذكره ، والوصول إلى قربه ، وعجل لأبدانهم النعمة بما نالوه من مصالحهم ، فعيش أبدانهم عيش الجنانين ، وعيش أرواحهم عيش الربانين »^(٢٤) ، بيد أن أروع تعريف للوليّ يمكن أن نعثر عليه في هذا الكتاب - ويلخص تلخيصاً دقيقاً كثيراً من المفاهيم التي سنلتقي بها عند ابن عربي في هذا الموضوع - هو بلا شك تعريف أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١ أو ٢٣٤ هـ) الذي يقول فيه : « وليّ الله لا يسم نفسه بسيما ، ولا يكون له اسم يسمى به »^(٢٥) . وهذه العبارة تشبه - إلى حد كبير - عبارة أخرى للبسطامي نفسه يحكيها عنه السهّلجي بقوله : « قال رجل لأبي يزيد : كيف أصبحت ؟ قال : لأصبح ولأمساء ، إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة ، وأنا لا صفة لي »^(٢٦) نعم ، لأصبح ولأمساء في إحساس هذا الرجل الذي استغرقه المدد المتواصل للنور السرمدى ، وهو لا يمتلك اسماً ولارسمًا ، فصار منذئذ فوق كل الصور المتغيرة ومن وراء جميع المظاهر المتعددة .

ومن الآثار الباقية التى عُتيت بتاريخ الأولياء وسيرهم كتاب : حلية الأولياء لأبى نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠ هـ) ، ويرغم دلالة عنوان هذا الكتاب على « الولاية » وأبحاثها ، إلا أنه لا يروى لنا غليلاً فى هذا الموضوع ، ومع ذلك لانعدم فى ثناياه بعضاً من اللفتات الهامة فى هذه المسألة ، وهذا الكتاب الذى يقع فى مجلدات عشرة ويتضمن ما لا يقل عن تسعة وثمانين وستمئة ترجمة ، يهمل الحديث عن الترمذى فلا يشير إليه إلا إشارة خاطفة سريعة (٢٧) ، ولا يمكن أن يكون هذا الإهمال إلا مقصوداً كذلك ، فالكتاب لا يشير من قريب أو من بعيد إلى أى من تعاليم الترمذى أو أقواله فى موضوع الولاية ، مع أن هذه التعاليم تمثل - دونما ريب - أعظم ما أسهم به الترمذى فى علوم التصوف . وفى هذا الكتاب تتحدد - شيئاً فشيئاً - صورة الولي ، كما تأخذ فى الظهور دراسة لآتمودج الولاية ، ولكن من خلال معالجة مضطربة ، وعبر جُمْل إشارية ، أو عبر أوصاف قد تتضارب - أحياناً - مع سلوك الشخصيات التى يتحدث عنها أبو نعيم ، ولكن يبقى مفهوم الولاية ذاتها عارياً عن أى تعريف أو تحديد يكشف عن حقيقتها ، وتتضمن مقدمة كتاب الحلية لفتات موحية ، تقتصر فى حديثها عن الأولياء على ذكر النعوت الظاهرة للولى ، مع الاستشهاد على ذلك بسلسلة من الأحاديث النبوية ، ومن أخبار الأوائل والقدمات (٢٨) ، وفى إطار هذه النعوت يذكر أبو نعيم أن الأولياء هم الذين يذكرون الله ، وإذا رُؤوا ذكر الله عز وجل ، وهم المحفوظون من الزلل فى زمن الفتنة ، وعيشهم عيش الفقراء وهم الخاملون الذين لا حظّ لهم من ذكر أو شهرة ، وفيهم يقول النبى صلى الله عليه وسلم : « رُبَّ أشعث ذى طمرين ، تنبؤ عنه أعين الناس ، لو أقسم على الله عز وجل لأبره » (٢٩) ، ويستشهد أبو نعيم على قضية : خفاء

الولى واستاره ، مؤكداً على ثباتها واستمرارها بحديث آخر يقول فيه النبى صلى الله عليه وسلم : « أحب العباد إلى الله الاتقياء الأخفياء ، الذين إذا غابوا لم يُفتقدوا ، وإذا شهدوا لم يُعرفوا ، أولئك هم أئمة الهدى ومصابيح العلم » (٣٠) .

ومن اللفقات الهامة فى مقدمة هذا الكتاب وصف أبى نعيم لمراتب الأولياء ، وكلامه فى الزهد ، واستشهاداته عليه بأقوال منسوبة إلى سيدنا عيسى عليه السلام ، وبأوامر وتوجيهات إلهية أمر الله بها موسى وهارون عليهما السلام قبل أن يذهبا إلى لقاء فرعون ، وكلها تدور حول قيمة الزهد وضرورته ، ثم يذكر أبو نعيم بعد ذلك بقليل عبارة « ذى النون » الرائعة التى يلخص فيها صفات الأولياء بقوله : « هؤلاء قوم خالط القرآن لحومهم ودماءهم » (٣١) ، وهى عبارة يُذكرنا صدى كلماتها بقول عائشة أم المؤمنين - رضى الله عنها - لما سُئلت عن خلق النبى صلى الله عليه وسلم : « كان خُلُقُه القرآن » ، ويورد أبو نعيم - فى مقدمته أيضاً - حديثاً للنبي صلى الله عليه وسلم يقول فيه : « إن من خيار أمتى فيما نبأنى الملائكة الأعلى فى الدرجات العلى ، قومًا يضحكون جهراً من سعة رحمة ربهم ، يبكون سراً من خوف شدة عذاب ربهم عز وجل » (٣٢) .

غير أن أخص وصف من بين أوصاف الأولياء التى عرضها أبو نعيم فى مقدمته ، التى أضفى عليها تميزاً خاصاً من خلال انتقاء مدروس للأحاديث والآثار المتضمنة لها - هو أن الولاية لا تقتضى - بالضرورة - أن يكون الولي ظاهراً بين الناس ، بل العكس هو الصحيح ، أى أن الولي - وهو من لا صفة له ، حسبما يذكر البسطامى - هو الهارب دائماً من أعين الخلق ، ومن

المفارقات الغريبة فى هذه المسألة أن استار الولي (وهذا الوصف لا ينبغي أن تبسط فى تفسيره أو اختزاله إلى مجرد تحلى الولي بفضيلة التواضع أو الخمول ، بل هو - فى حقيقة الأمر - نتيجة التوبة الكاملة ، بالمعنى الحرفي لهذا المصطلح) ، هذا الاستار يستلزم ، حين يرى الولي حدوث الذكر - ولو لمدة يسيرة - فى نفس الرائي .

ولدى النون المصرى - علاوة على ما سبق فى هذه المسألة - أنظار لطيفة ترتبط بتأملاته فى موضوع اتحاد الولي بالكلمة الإلهية ذاتها ، أو - على حد تعبيره السابق - مخالطة القرآن للحوم الأولياء ودمائهم ، ويرى ذو النون أن النبى - صلى الله عليه وسلم هو أنموذج هذا الاتحاد أو هذه المخالطة وضمائنها فى الوقت نفسه ، وسوف نرى - فيما بعد - ما تكشف عنه هذه التأملات من ثمار ونتائج .

وتعد رسالة القشيري (ت ٤٦٥ هـ) واحدة من أمهات الكتب القديمة فى علم التصوف ، وتشغل الولاية فى هذه الرسالة باباً مستقلاً^(٣٣) ، لكن يغطى الحذر أرجاء القضية كلها فى هذا الباب مثلما رأينا فى المصادر التى ذكرناها من قبل ، وفى هذا الباب يُصدر القشيري حديثه بالآية الكريمة : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (يونس : ٦٢) ، وهذه الآية هى العملة فى الاستدلال على موضوع الولاية ، ويذكر القشيري أيضاً ، مثلما يذكر السابقون عليه الحديث القدسي : « مَنْ آذَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آسَتْحَلَّ مَحَارِبَتِي ... » ، ثم يشير إلى ما سبق أن ذكرناه من قبل ، من أن كلمة وليّ ، وهى على وزن فعيل ، ذات معنى مزدوج : فهى فعيل بمعنى مفعول ، ومن ثم يكون الولي هو - فيما يقول صاحب الرسالة - « مَنْ يَتَوَلَّى اللَّهُ سَبْحَانَهُ أَمْرُهُ » ، أو

فعليل بمعنى فاعل ، حيثند فالولى هو « الذى يتولى عبادة الله وطاعته » ، ثم يضيف القشيري « أن من شروط الولي أن يكون محفوظًا ، كما أن من شروط النبي أن يكون معصومًا ، فكلُّ من كان للشرع عليه اعتراض فهو مغرور مخدوع » ، وبعد ذلك يطرح القشيري السؤال المعهود : هل يعلم الولي أنه ولي ؟ ويناقد الخلاف بين شيوخ التصوف في الإجابة على هذا السؤال ، ويبدو من كلام القشيري أنه يرى رأى أستاذه ووالد زوجته : أبى على الدقاق ، وهو الرأى القائل بجواز أن يعلم الولي أنه ولي ثم تتوالى موضوعات الولاية ، بعد ذلك في هذا الباب ، عبر نُقول تشير - في اختصار - إلى بعض المسائل التي عرضت لنا من قبل ، مثل مسألة : استتار الولي في قول أبى يزيد البسطامي : « أولياء الله تعالى عرائس الله . . . لا يراهم أحد في الدنيا ولا في الآخرة » ومثل : « العلاقة المستمرة » بين النبوة والولاية ، في قول السلمي (أحد أساتذة القشيري أيضًا) : « نهايات الأولياء بدايات الأنبياء » ومثل فناء النفس ، في قول أبى على الجورجاني في تعريف الولي : « هو الفاني في حاله ، الباقي في مشاهدة الحق سبحانه » ، ويختتم القشيري باب الولاية بشرح مختصر للآية الكريمة التي افتتح بها هذا الباب ، يذهب فيه إلى تفسير الآية بالعبارة الماثورة عن الصوفية في قولهم : « الصوفي ابن وقته » وهي - كما نرى - وصف للصوفي لا للولي ، غير أن القشيري ينقلها بعد تعديل طفيف ليصف بها الولي فيقول : « الولي ابن وقته » ، وتعنى عبارة القشيري - كما أراد لها - أن الولي ليس له ماض يحزن عليه ، ولا مستقبل يخاف منه ، وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ .

وجرياً على عادة المصنفين ، يفرد القشيري باباً آخر يتحدث فيه عن كرامات الأولياء لكنه لا يضيف جديداً إلى الموضوع ، ونفس الشيء نجده في تفسيره المسمى لطائف الإشارات ، الذي طُبِع لأول مرة في القاهرة قبل سنوات ؛ حيث لانكاد نعثر فيه إلا على قلة قليلة من الإضافات ذات الشأن ، وذلك إذا ما استثنينا أنظاره الدقيقة المتعلقة - في هذا الموضوع - بالفرق بين المعصوم والمحفوظ ، فعنده : أن عصمة النبي ترجع في أساسها إلى أن النبي لا يخطر على قلبه سوء ولا الفحشاء ، حتى مجرد التفكير في اقتراف الذنب لا يخطر على قلوب الأنبياء ، أما الولي فإنه لا يكون بمعزل عن وقوع مثل هذه الرغبة في خاطره ، « بل قد يكون له - في النُّدرة - زلَّات ، ولكن لا يكون له إصرار » (٣٤) ؛ لأن العناية الإلهية تحفظه من ذلك .

وثمة صوفي آخر شهير هو : عبد الله الأنصاري (٤٨١ هـ) ، كان والده مريداً لشيخ من ترمذ ، وكان عبد الله يعتبر شيخ والده هذا حلقة الوصل التي يتسبب بها إلى الحكيم الترمذي انتساباً روحياً ، ومع ذلك لا يبدو مما نعرفه له من مصنفات أنه أعار موضوع الولاية أهمية خاصة (٣٥) ، والإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يصنع نفس الصنيع في كتابه الإحياء ، وهو بصدد الرد على من ينفي كرامات الأولياء ، جرياً على ما قضت به عادة كتب التصوف في هذا الموضوع (٣٦) .

ولكن : مَنْ هُمُ الأولياء ؟ ... حول الإجابة على هذا السؤال يطرح بعض من شيوخ التصوف - مثل نجم الدين الكبرى (ت ٦١٧ هـ) في كتابه فوائح الجمال - هذا الموضوع بصورة غير مباشرة ، في إطار الحقيقة التي تؤكد أن الولاية هي التي تفسر الكرامات وليس العكس ، وأن الولاية محجوبة دائماً

وراء مظاهرها وعلاماتها^(٣٧) ، ومن بين هذه العلامات أن يكون الولي محفوظًا من الله تعالى (مع ملاحظة الفرق بين الحفظ النسبي للولي والعصمة المطلقة للنبي) ، ومن هذه العلامات إجابة الدعوة ، وأيضًا معرفة اسم الله الأعظم ، وأسماء الروحانيين من الملائكة والجن . . . إلخ ، والولاية - فيما يرى نجم الدين - هي الدرجة الثالثة والأخيرة من درجات السلوك الروحاني التي يُعبّر عنها بالعبادة والعبودية ، والعبودة أو العبودية المطلقة^(٣٨) ، أو يُعبّر عنها بعلم اليقين الذي هو علم مكتسب ، وحق اليقين الذي هو « حال » مستمرة ، وعين اليقين الذي هو فناء العارف في المعروف^(٣٩) ، أو بالتلوين والتمكين والتكوين . هذا ولا يُمنح التكوين للولي إلا إذا فئت إرادته فناء تامًا في إرادة الحق ، فهأنا ومن فم هذا الولي يتحقق الأمر الإلهي حين ينطق بكلمة « كن » ، وفي هذا الكلام إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس : ٨٢) ويقول نجم الدين : « واعلم أن السيّارة (أى : السائر إلى الله) إنما يوصف بالولاية إذا أوتى : كن » وهنا لا يحاول نجم الدين - خلافًا لابن عربي - أن يقدم المبررات الميتافيزيقية لما قد يظهر في كلامه من مبالغة مفرطة في استحقاق المخلوق للكلمة الإلهية (كن) ، وإنما يكتفى بإيراد الآية الكريمة : ﴿ وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (الإنسان : ٣٠) ، كسند من القرآن الكريم لما يقول^(٤٠) ، ويتعين أن يكون معنى الآية في هذا السياق هو : لا تشاوون شيئًا إلا يشاؤه الله كذلك .

ونجم الدين وإن كان لا يستطرد في عرض موضوع الولاية إلا أنه يحدثنا عنها بأكثر مما حدثنا الآخرون ، وما نعرفه عن حياته الروحية من خلال نصوص مؤلفاته يوحى بأنه كان يستطيع - لو أراد - أن يذهب إلى أبعد مما

ذهب إليه في هذا الموضوع ، ويقطع النظر عن حياته الروحية الخاصة ، فإن الذى لا نشك فيه هو أنه كان ميّالاً إلى اقتفاء أثر الترمذى فى نظراته لقضية الولاية ، يدلنا على ذلك أن نجم الدين كثيراً ما كان يقتبس عبارات شيخه عمار البديلى (ت ٥٩٠ هـ) ومصطلحاته ، وكان هذا الشيخ - بدوره - يحيل فى كتاباته إلى الحكيم الترمذى فى مواضع عدة ، وقد ربط البديلى بين معنى الولاية ومعنى السكينة مثلما ربط بينهما الترمذى من قبل ، وكما ميّز الترمذى - أيضاً - بين درجات الولاية ، كذلك ميّز البديلى فى الولاية بين ولاية مقيدة وولاية مطلقة ، وعنده أن الولي الذى يصل إلى الولاية المطلقة لا يبقى له « تصرف طبع ولا إرادة نفس ، ولا اختيار شهوة » ، بل جميع تصرفه بالله ، والله يتصرف به (٤١) .

وكذلك يستمد البديلى من الترمذى مفهوم « ختم الأولياء » ، وإن كان يعيده فى صياغة جديدة تخلو من العمق على كل حال ، ولكن يبقى البديلى بعد كل ذلك شاهداً على أن تعاليم الترمذى لم تتوقف ، بل ظلت تُوارث عبر الأجيال ، حتى وإن كان فى شيء غير قليل من الحذر والتردد .

وهكذا نستطيع القول بأن كبار الأولياء الذين ضمّهم القرن السادس الهجرى ، ومن بينهم هذه الشخصيات التى فرغنا من الحديث عنها فى الفقرات السابقة ، كل هؤلاء كانت أقوالهم شاهدة على أن مسألة « الولاية » كانت تدخل ضمن همومهم وشواغلهم ، وأنهم كانوا يُسألون عن قضاياها ، وأنهم كانوا يجيبون عما يُسألون عنه ، ولكننا لو ألقينا نظرة على إجاباتهم الموجزة فسوف نجد لها خاوية لا تكاد تنبئنا بشيء فى بادئ الأمر ، وهنا تغدو الوسيلة الوحيدة لاكتشاف ما تتضمنه إجاباتهم من أبعاد وأنظار متسقة هو أن

تُفسّر أقوالهم وأفعالهم تفسيراً مستأنياً ، وسوف نرى فى موضع آخر كيف استطاع ابن عربى أن يقدم لنا كثيراً من مفاتيح هذا التفسير .

وثمة شخصية أخرى تعتبر من أعظم شخصيات هذا القرن ونعنى بها شخصية : عبد القادر الجيلانى ، المتوفى ببغداد سنة ٥٦١ هـ (أى فى نفس الوقت الذى وُكِّد فيه ابن عربى بالأندلس) ، ومثلما فعل البديسى وهو يستعير صورة الشجرة وفروعها ليوضح بها مفهوم الولاية يكتفى الجيلانى بالقول بأن الولاية هى « ظل النبوة » ، والنبوة ظلّ الإلهية «^(٤٢)» ، غير أن هذه الصورة لا تعدو أن تكون صورة مجازية ، وهى وإن تكن تؤكد العلاقة الوثقى بين النبوة والولاية ، إلا أنها صورة مقفلة لا تكشف عن مضمون علمى كاف فى موضوع الولاية ، وسوف نعود إلى الحديث عن عبد القادر الجيلانى فى مناسبة أخرى من كتابنا هذا .

ولكن إذا أردنا أن نختم هذه الجولة المختصرة فى النصوص المتعلقة بالولاية خلال قرون ثلاثة فصلت ما بين الحكيم الترمذى وصاحب الفتوحات - فعلىنا أن نتجه بالبحث شطر شيخ من شيوخ الصوفية المعاصرين لابن عربى ، وهو : روزبهان بقلى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ، أى بعد عشر سنين تقريباً من وصول ابن عربى إلى بلاد المشرق ، وهذا الشيخ قد أفرد له كوربان^(٤٣) صفحات عديدة للتعريف به ، كما اضطلع - أيضاً - بتحقيق كتابه : « عبر العاشقين »^(٤٤) ، ولعل من المفيد أن نلفت الأنظار - برغم كتابات كوربان - إلى فقرات من كتاب روزبهان نفسه ، وبين أيدينا الآن طبعات جديدة من هذا الكتاب لم تكن فى متناول كوربان آنذاك ، نقول هذا رغم ما نخاطر به من الوقوع فى التكرار أو التداخل مع ماى كوربان فى هذه النقطة أو تلك من نقاط البحث ، وكذلك

توجد بين أيدينا الآن طبعة^(٤٥) من كتاب روزبهان الذى سرد فيه تاريخه وحياته الروحية ، ونعنى به كتاب كشف الأسرار ، وتعتبر هذه الطبعة أكمل من غيرها ، برغم ما وقع فيها من اختلافات طفيفة ، ولكن نشير - قبل كل ذلك - إلى كتاب آخر هو كتاب « مشرب الأرواح » الذى نلمح فيه تأثير البقل بالأنصارى فى ترتيبه لكتابه : مائة مقام ، ومنازل السائرين . وقد انعكس تأثير البقل بالأنصارى ، فى كتابيه السابقين ، على تحليل البقل لألف مقام ومقام وزّعها على عشرين باباً فى كتابه ، مشرب الأرواح ، ومن فصول هذا الكتاب فصل وقفه البقل على موضوع الولاية يقول فيه^(٤٦) : « أول الطريق الإرادة ومعها المجاهدات ، وأوسط الطريق المحبة ومعها الكرامات ، وآخر الطريق المعرفة ومعها المشاهدات ، فإذا تمكن فى هذه المراتب ، ولا تجرى عليه أحكام التلوين ، وصار سباحاً فى بحار التوحيد ، وسرّ التفريد ، ويكون ولياً نائباً وصادقاً من الأصفياء ، والولاية اسم جامع بجميع منازل الصديقين » (. . .) ، وقال العارف - رضى الله عنه - : « الولاية الاتصاف بخلق الحق سبحانه » .

وهذا النص الذى يبدو وكأنه كلام نظرى ، يُجسّده لنا عملاً وواقعاً ما يقصه روزبهان فى كتابه « كشف الأسرار » من مكاشفات ومشاهدات ومنامات حصلت له فى طريق القوم حين كان فى الخامسة والخمسين من عمره ، وفيها من عمق الدلالة وإثارة المشاعر ما يشجعنا على أن نورد بعضاً من كلامه هاهنا ، يقول البقل : « رأيت الله - تبارك وتعالى - على سطح بيتى بوصف العزة وجلال القدم ، ورأيت كأن العالم بأسره نور شعشعانى كثير عظيم ، فنادانى من وسط النور بلسان الفارسية مرة : « ياروزبهان ! اخترتك

للولاية ، واصطنعتك للمحبة ، أنت ولي ومُحبى ، ولا تخف ولا تحدث ،
فأنا أكمل وأعينك فى جميع مرادك ، ورأيت كأن من العرش إلى الثرى ^(٤٧)
كان بحراً وكان مثل شعاع الشمس ففتُح فمى بغير اختيار وأدخل جميعه فى
فمى ، فما بقى قطرة إلا شربتها ^(٤٨) . وواضح هنا أن معنى الكلمتين
ولى وولاية الواردتين فى كلامه هو « القرب » الذى هو المعنى الأول لأصل
الكلمة : و ل ي كما بيناه سابقاً ، ولكن بما أن الولاية يمكن أن تُضاف إلى
الله تعالى فهى بهذا الاعتبار تعنى النصرة التى يتسلح بها الولي ؛ والولاية بهذا
المعنى هى التى اختير لها روريهان فى رؤياه التى قصها علينا منذ هنيهة . وثمة
نصوص أخرى لا تتضمن ذكراً صريحاً للولاية ، لكنها مع ذلك لا تخلو من
إشارات معتبرة ، إلى حد بعيد ، فى فهم طبيعة الولاية من هذه النصوص :

« رأيت الحق - جل جلاله - مرة بوصف الجمال والجلال ، ومعه الملائكة ،
وقلت : إلهى كيف تقبض روحى ؟ فقال آتيك من بطنان الأزل وأقبض روحك
ييدى وأذهب بك إلى مقام العنْدِيَّة وأسقيك من شراب الدنوّ وأظهر لك جمالى
وجلالى إلى الأبد كما تريد بلا حجاب » ^(٤٩) .

« ورأيت ليلة بحراً عظيماً ، وكان البحر من الشراب الأحمر ^(٥٠) ،
ورأيت النبی - صلى الله عليه وسلم - جالساً على وسط لُجّة البحر متربعاً
سكران ، وفى يده قدح فيه شراب من ذلك البحر فشربه ، فلما رآنى غرف
من البحر غرفة وسقانى ذلك ، ففتُحَ علىّ ما فُتِحَ ، وعلمت فضله على سائر
الخلق حيث يموتون عطاشاً وهو فى وسط بحر الجلال سكران » ^(٥١) .

« ورأيت فى عالم الغيب عالماً منوراً من نور ساطع ، ورأيت الحق
سبحانه بلباس الجلال والجمال والبهاء ، وسقانى من بحار الوداد وشرفنى بمقام

الأنس ، فلما دُرَّتْ فى ضوء القدم وقفت على باب العِزَّة فرأيت جميع الأنبياء عليهم السلام حاضرين ، ورأيت موسى وييلده التوراة ، وعيسى وييلده الإنجيل ، وداود وييلده الزبور ، ومحمداً - صلى الله عليه وسلم - وييلده القرآن ، فأطعمنى موسى التوراة ، وأطعمنى عيسى الإنجيل ، وأطعمنى داود الزبور ، وأطعمنى محمد - عليه السلام - القرآن ، وأشربنى آدم الأسماء الحسنى (٥٢) والاسم الأعظم فعلمت ما علمت من العلوم الخاصة الربانية التى استأثر الحق أنبياءه وأوليائه بها « (٥٣) .

وفى مكاشفة أخرى يحدثنا روزبهان أنه رأى أسداً أصفر (نلاحظ وضوح الرمز المزدوج للشمس فى صورة الأسد الأصفر) كان يمشى على رأس جبل قاف ، وهو جبل من زمرّد يتعذر الوصول إليه ، وهذا الجبل يشير إلى نهاية العالم الأرضى ، ويقول روزبهان : إن الأسد قد أكل جميع الأنبياء ، وإن الدم يسيل من فمه ، وقد أدرك روزبهان أن ذلك إشارة إلى « قهر التوحيد وسلطته على الموحدين » ، وأن الأسد إشارة إلى تجلى الحق - تعالى - فى نعوت الكبرياء (٥٤) .

ثم يذكر روزبهان - بعد ذلك بقليل - قصة مطولة عن حوادث روحية عرضت له فى رباطه بشيراز ، يقول فيها : « ثم جعلنى متصفاً بصفاته ، ثم جعلنى متحدّاً بذاته ، ثم رأيت نفسى كأنى هو ، ثم أفقت من ذلك ، ونزلت من مقام الربوبية إلى مقام العبودية » (٥٥) .

وهذه أيضاً نجوى فاضت بها عبارات روزبهان ، ننقلها هنا لعلاقتها بما قلناه سابقاً عن شفافية الولى النورانية وأهميتها فى صيرورة قلب الولى محلاً للترزلات الإلهية ، ويقول روزبهان : « جلست (مرة) قبل نصف الليل عند

ابنى « أحمد » وكانت به الحمى الشديدة ، وكاد قلبى يذوب من الهم ،
فرايت الحق سبحانه بالبديهة على نعت الجمال فتلطف بى وبه ، فغلب على
الوجد ، (. . .) قلت : إلهى ! لم لا تكلمنى كما كلمت موسى عليه
السلام ؟ فقال سبحانه وتعالى : أما ترضى أن من أحببك فقد أحببنى ، ومن
رأك فقد رآنى ، (٥٦) .

وقد مررنا من قبل أن الأنبياء وحدهم هم المعصومون عصمة كاملة
من الوقوع فى الذنب ، أو هذا هو - على الأقل - مذهب أهل السنة
فى هذا الموضوع ، وإن كان مذهب الشيعة يثبت العصمة أيضاً للأئمة من آل
بيت النبى صلى الله عليه وسلم ، وتأسيساً على ذلك نقول : إن حياة
روزبهان وإن أمكن أن نستشف فى ثناياها طبيعة العطايا الإلهية الممنوحة
للولى ، إلا أن حياته - نفسها - جسدت لنا مثلاً مدهشاً للمهالك التى
تعرض للسالك فى طريق القوم ؛ يحدثنا ابن عربى فى الباب الذى
خصصه لمقام المعرفة من كتاب الفتوحات العلى الروحية والأدوية التى
يحتاج إلى معرفتها الشيوخ الربون ليعالجوا بها أتباعهم ، وبعد أن يحدثنا
عن أمراض الأفعال يحدثنا عن أمراض الأحوال ، وهنا يشير ابن عربى إلى
واقعة فى حياة ولى شيراز وقعت له أثناء مقامه بمكة ، يقول عنها :
« حكى عن الشيخ روزبهان أنه كان قد ابتلى بحب امرأة مغنية وهام
فيها - جداً ، وكان كثير الزعقات فى حال وجده فى الله بحيث إنه كان
يُشوش على الطائفين بالبيت فى زمن مجاورته ، فكان يطوف على سطوح
الحرم وكان صادق الحال ، « ولما ابتلى بحب هذه المغنية لم يشعر به أحد ،
وانتقل حكم ذلك الذى كان عنده بالله بها ، وعلم أن الناس يتخيلون أن ذلك

الوجد لله على أصله ، فجاء إلى الصوفية وخلع الخرقة ورمى بها إليهم وذكر للناس قصته ، وقال : لا أريد أن أكذب فى حالى ، ولزم خدمة المغنية ، فأخبرت المرأة بحاله ووجده بها ، وأنه من أكابر أهل الله ، فاستحت المرأة وتابت إلى الله مما كانت فيه ببركة صدقه ، ولزمت خدمته ، وأزال الله ذلك التعلق من قلبه فرجع إلى الصوفية ولبس خرقة « (٥٧) .

إن ما حدث لروزبهان بقلی يحملنا على الاعتقاد بأن ما نجده من مظاهر الولاية عند بعض الأشخاص يتعارض تعارضاً قوياً - فى ظاهر الأمر على الأقل - مع ما نجده من مظاهر أخرى لنفس الولاية عند أشخاص آخرين ، فالحب الجارف وما قد ينحرف إليه - أحياناً - من ضلال ، هو مظهر محتمل من مظاهر التصوف ، وهذه حقيقة أكدتها وشهدت عليها شخصيات صوفية بارزة فى تاريخ التصوف من أمثال : الشبلى والحلاج فى القرن الثالث أو جلال الدين الرومى فى القرن السابع ، وكثير غيرهم ، ويتميز هذا النوع من الحب بسمة غنائية تشيع فى صياغته اللفظية ، ومع أن آفة المبالغة والسطحية كانت تهدد هذه السمة باستمرار ، إلا أنها فى بعض الأحيان كانت تبلغ من الجمال مستوى تنفطر له القلوب ، كذلك تميز هذا الحب بشيء من الاعوجاج عن الجادة فى السلوك مع شيء من الافتخار والتباهى بهذا الاعوجاج ، وبرغم ذلك ، لا ينبغى أن نقارن - بصورة فاصلة - بين طريق المعرفة وطريق الحب فى الحياة الروحية ؛ إذ الحياة الروحية لم تكن أبداً اختياراً أحادياً بين أمرين لا يجتمعان : إما نور المعرفة وإما غمرة الحب ، وكل من عرفوا بالولاية فى الجوى الإسلامى على اختلاف بيئاتهم كانوا يجمعون بين هذين الأمرين ، ومنهم ابن عربى الذى نظم ديوانه « ترجمان الأشواق » بإلهام من إحدى

سيدات عصره ، ونفس القصة - أيضاً - حدثت من قبله لروزيهان بقلی فی كتابه « عبر العاشقين » (٥٨) . وإذا كان من المؤلف تلقیب ابن عربی بسلطان العارفين ، وابن الفارض بسلطان العاشقين ، وجلال الدين الرومی بسلطان المحبين ، خصوصاً عند هؤلاء الذين يعتادون زيارة أضرحتهم ؛ فمن المعروف - قبل ذلك - أن كل ولی هو فی ذات الوقت عارف ومحِب ، ولقد رأينا كيف سوى روزيهان - فی نص سالف - بين معنى الولاية وبين التخلق بخلق الحق ، وقد لا نعثر على هذه التسوية بين المعنيين عند غير البقلی بمثل هذه الصياغة الصريحة ، لكننا نجدُها كامنة بين السطور بصورة أو بأخرى فی أدبيات التصوف التي تتحدث عن موضوع الولاية ، مدعمة دائماً بما هو مقرر من أن كلمة « ولی » اسم مشترك بين الرب والعبد ، فالله - تعالى - يتصف بصفة العلم وصفة المحبة ، بمعنى أنه العالم ، وأنه يُحِب ، قال تعالى : ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ (المائدة : ٥٤) ، وجدير بالملاحظة أن تبتدئ الآية التالية لهذه الآية مباشرة بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ ﴾ (المائدة : ٥٥) .

إن المعرفة والحب أمران متلازمان فی الولاية ، ولا ينقسم أحدهما عن الآخر بحال من الأحوال ، وما نراه من غلبة أحد الأمرين أو سيادته دون الأمر الآخر فإنما هو مقياس من بين مقاييس شتى فی تحديد تصنيف الأولياء وتقسيمهم إلى نماذج عديدة ، وسوف ندرك فی مواضع لاحقة من دراستنا هذه مدى ثراء هذا التصنيف وخصوبته .

ومهما يكن من أمر هذا التصنيف فإن سلوك الطريق الصوفي محفوف بمهالك كثيرة ، وهي على كثرتها وتنوعها ليست إلا صوراً من فتنة الهوى التي

تستبد بالسالك وهى فى أوج شدتها ؛ فهناك فتنة النفس أو عبادة النفس ، وهى آفة تعرض فى طريق العرفان ومدارجه التى يُسم السالك فيها وجهه شطر معرفة « الواحد » ، فإذا ما توقف السالك فى بعض مراحل الطريق فإن اكتشافه « للواحد » لا يكون حيثُ إلا اكتشافاً لنفسه هو ، وهناك أيضاً فتنة الغير أو عبادة الغير ، وهى آفة تعرض للسالك فى طريق الحب ، حين يغيب عنه أن « الغير » أو « الآخر » ليس إلا مظهراً من مظاهر هذا « الواحد » ، وقد وقع روزبهان بقلى فى هذا الفخ مرتين ، أو مرة على أقل تقدير ؛ لأن مقدمة « عبر العاشقين » لا تقطع فى هذا الأمر بوضوح ، لقد كان البقلى غارقاً فى الحب الإلهى ، يَدُّ أنه - ولبعض الوقت - تسلطت عليه عبادة الغير ، فانتهى فى هذا الحب الإلهى إلى عبادة الظلال والصور المنعكسة ، لا عبادة « الواحد » فى ذاته ، وهذا هو الكفر بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ؛ إذ هى تعنى فى مدلولها اللغوى - كما يقول ابن عربى فى مواضع عدة - حجب الشئ وستره^(٥٩) وخفاؤه . وتفسير ذلك أن الاستغراق فى تجلٍّ واحد ، وإيثاره على غيره يحول دون معاينة التجليات (الأخرى ويحجب شهودها ، بل يحول دون شهود « المصدر » الذى يفيض منه هذا التجلى وتجليات أخرى لا نهاية لها) ولا يمثل هذا التجلى أو ذاك إلا مظهراً واحداً من مظاهرها التى لا ينالها العد ولا الحصر ، من هنا كان مكن الخطر الذى أسهبت فى بيانه كتب التصوف ، ونعنى به الخطر الذى يُهدد السالك حين يركن إلى أى من الكائنات - رجلاً كان أو امرأة - ليتخذ من ركونه إليه « أمانة على وجود التأمل الروحانى » ، ومن هنا أيضاً كانت ضرورة التقيد بالتعاليم التى تحذر من هذه القواطع ، والتى

ما فتىء أئمة التصوف يرددونها فى غير سأم ولا ملل ، ولم تكن هذه التعاليم مجرد ثمرة للتقيد بنظام أخلاقى تقليدى ، وإنما كانت تجسيدا لما تقتضيه الحكمة فى هذا الأمر .

ومما لا شك فيه أن هذه المهالك قد هوى فيها كثيرون ، بل وهؤلاء المتميزون لم ينجوا - هم الآخرون - من المكر الإلهى الذى هو - فى حقيقته - ابتلاء واختبار لصدق السالكين ، ولئن أمكن أن يضل الوليُّ باقترافه الإثم ، لكنه لا يمكن أن يضلَّ غيره ، ولأن الحفظ الإلهى يحول دون ذلك : « من أحببك فقد أحبني ، ومن رآك فقد رآني » هكذا خاطب روزبهان بقلبي وهو جالس يرنو - فى شفقة إنسانية بالغة - إلى ابنه الذى كان يعانى من وقدة الحمى وآلامها (٦٠) .

الهوامش

- (١) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل ١ ص ٤٠ .
- (٢) انظر J .L . Michon, Le soufi marocain Ibn Ajiba et son mi'rāj, Paris, 1973, p 204 .
- (٣) الفتوحات ٢ ص ٥٣ .
- (٤) الهجویری ، كشف المحجوب ، ترجمة د . إسماعيل عبد الهادي قنديل ، ١ ، ص ٢٣٩ ، القاهرة ١٩٨٠م . هذا ومنذ أن نشر Tholluck في سنة ١٨٢١ كتابه : Ssufismus, Sive theosophia Persarum Pantheistica ونحن الغربيين نترجم كلمة تصوف بكلمة Soufisme وهي ترجمة مربكة ولا تفي بالمعنى المقصود .
- (٥) المصدر السابق ٢ ، ص ٤٤٢ - ٤٤٣ ، وفي هذا النص الذي خصصه الهجویری للحديث عن « الحكيمية » - أتباع الحكيم الترمذی - يظهر الخلط واضحاً بين معاني ودلالات مصطلحي : ولاية وولاية .
- (٦) المصدر السابق ، ٣٥٣ ، انظر أيضاً علاقة الترمذی بالخضر ، في قصة أبي بكر الورأق ، ص ٣٥٤ من نفس الكتاب .
- (٧) كتاب ختم الأولياء ، بيروت ١٩٦٥ ، وقد ترجم عثمان يحيى هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية (ترجمة غير مطبوعة) ضمن أطروحته لديبلوم الدراسات العليا ، وفي هذه الترجمة (69 - 14 pp) قائمة إحصائية بمؤلفات الحكيم الترمذی ، انظر ص ٣٩ - ٩٢ في مقدمة ختم الأولياء ، انظر أيضاً بروكلمان ، الأصل ١ ، ١٩٩ ، والملحق ١ ، ٣٥٥ ، وفؤاد سزكين ١ ، ٦٥٣ - ٦٥٩ ، وحسبما نعلم فإنه لم يطبع من مؤلفات الترمذی - عدا كتاب ختم الأولياء - إلا : كتاب الرياضة وأدب النفس ، تحقيق أربري ، القاهرة ١٩٤٧ ، وبيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد ، تحقيق نيقولا هر ، القاهرة ١٩٥٨ ، والحج وأسراره ، تحقيق حسني نصر زيدان ، القاهرة ١٩٦٩ ، وآداب المريدين وبيان الكسب ، تحقيق عبد الفتاح عبد الله بركة ، القاهرة (بدون تاريخ) ، وعلم الأولياء ، تحقيق سامي نصر لطف ، القاهرة ١٩٨٣ ، وفيما يتعلق بحياة الترمذی وتاريخه انظر رسالته ، بده الشأن ، ضمن كتاب : ختم الأولياء ص ١٤ وما بعدها ، وأيضاً : العطار ، تذكرة الأولياء ، تحقيق نيكولسون ، لندن ١٩٠٥ - ١٩٠٧ ، ج ٢ ص ٩١ - ٩٩ ، وماسينيون : Essai Sur Les Origines du Lexique technique de La mystique musulmanne, Paris, 1954, pp . 286 - 294 (وهو شذرات سطحية ومفرضة ، إضافة إلى أن ماسينيون لم يحصل على نص كتاب ختم الأولياء) ، وعبد المحسن الحسيني : المعرفة عند الحكيم الترمذی ، القاهرة (بدون تاريخ) ، لكنه سابق على كل حال على الكتاب التالي المتضمن لإشارات تحيل إليه) ، وعبد الفتاح عبد الله بركة : الحكيم الترمذی ونظريته في الولاية ، القاهرة ١٩٧١ ، جزآن (الجزء الأول عن حياة الترمذی) ، ومحمد إبراهيم الجيوشي : Al Tirmidht,s theory of saints and Sainthood, Islamic Quarterly Xv (1971) , 17 - 61, B. Radthe, Al - Hakim al - Tirmidhi,

- Ein Islamischer Theosoph, des 3/9 Jahrhunderts, Freiburg, 1980 ، وأحمد عبد الرحيم السايح ، السلوك عند الحكيم الترمذى ، القاهرة ١٩٨٨ .
- (٨) ختم الأولياء ١١٤ - ١١٦ .
- (٩) المصدر السابق ٣٦١ ، وأيضاً ٣٧٢ - ٣٧٤ ، وفيما يتعلق بهذا الحديث راجع : السيوطى ، الفتح الكبير ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، ج١ ص ٢١٤ .
- (١٠) ختم الأولياء ٤٢٢ ، هذا وسيأتى المعنى يحتم أن تقرأ العبارة الأخيرة من النص « فاحتاج إليه الأولياء » بدلاً من « فاحتاج إلى الأولياء » .
- (١١) ختم الأولياء ٤٥٧ - ٤٥٨ (نقلاً عن نواذر الأصول ١٥٧ - ١٥٨ ، ط . الأستاذة) .
- (١٢) الفتوحات ٢ ص ٤٠ - ١٢٨ ، وقد نقل عثمان يحيى فى كتاب ختم الأولياء نص إجابة ابن عربى الواردة فى كتابه : الجواب المستقيم . كما اقتبس بعضاً من نصوص الإجابة الواردة فى الفتوحات (انظر : ختم الأولياء ١٤٢ - ٣٢٦) .
- (١٣) الباقلاوى : كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والتاريجات ، ط . ريتشارد مكارثى ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ٦٥ .
- (١٤) الهجویری : كشف المحجوب ، ص ٤٤٥ ، ويقول الهجویری أيضاً : « ولكل من المشايخ رحمهم الله رمز فى تحقيق العبارة عن الولاية » (ص ٤٥١) وفى هذا النص ما يشهد لكتابات الترمذى ولما تميزت به من دقة بالغة فى الموضوع .
- (١٥) المصدر السابق ٣٥٣ ، وقد يرجع السبب فى ذلك إلى خشية الهجویری من الخلط بين مفهوم « ختم الأولياء » وبين بعض التعاليم الإسماعيلية ، وكما لاحظ H. Landolt فإن الداعى المؤيد فى الدين الشيرازى (ت ٤٧٠ هـ) الذى عاش فى نفس هذه الفترة استحدث عقيدة « ختم الأئمة » ولا شك فى أنها كانت عقيدة مشبوهة ومريبة فى نظر أهل السنة .
- (١٦) إضافة إلى النماذج التى نوردناها هنا فإنه يمكن الرجوع إلى نصوص أخرى جمعها عثمان يحيى فى ملحق تاريخى منشور فى نهاية كتاب ختم الأولياء ، ص ٤٤٩ وما بعدها .
- (١٧) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، ط . القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ١ ص ١١١ - ١١٢ (فصل ٢٩) .
- (١٨) أبو نصر السراج : كتاب اللمع ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، بغداد ١٩٦٠ ص ٥٣٥ - ٥٣٧ . وتجدد الإشارة إلى أن طبعة نيكولسون لهذا الكتاب وإن كانت أكثر توثيقاً من حيث الاعتماد على المخطوطات إلا أنها غير كاملة ، ومن المؤسف أن المحققين فى الطبعة العربية لم يذكروا أية بيانات عن المخطوطات التى استندوا إليها فى التحقيق .
- (١٩) السابق ٣٩٠ - ٤٠٨ .
- (٢٠) الكلاباذى : كتاب التعرف للمحب أهل التصوف ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٩٦٠ م (مصور عن ط . أريوى ، القاهرة ١٩٥٣) ص ٧١ - ٧٩ ، وهذا الكتاب ترجمه أخيراً إلى اللغة الفرنسية R. Deladriere ترجمة ممتازة بعنوان Traité de Soufism باريس ١٩٨١ .
- (٢١) السلمى : طبقات الصوفية ، تحقيق : نور الدين شريعة ، القاهرة ١٩٥٣ ص ١ .
- (٢٢) المصدر السابق : ٢١٧ ، ٢٢٠ .
- (٢٣) المصدر السابق : ٤٣٤ .

- (٢٤) المصدر السابق : ٢٢٩ .
- (٢٥) المصدر السابق : ص ١٠٢ .
- (٢٦) عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ١ ، أبو يزيد البسطامي ، القاهرة ١٩٤٩ ص ٧٠ .
- (٢٧) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، بيروت ١٩٦٧ ج ١ ص ٢٣٣ - ٢٣٥ .
- (٢٨) المصدر السابق ج ١ ص ٥ - ١٧ .
- (٢٩) الحديث - مع اختلاف يسير في ألفاظه - رواه مسلم ، بر ١٣٨ ، الجنة ٤٨ .
- (٣٠) هذا الحديث لم يرد في كتب الصحاح ، وقد أورده السيوطي (الفتح الكبير ط . القاهرة ١٣٥١ هـ ، ج ١ ص ٤٧) نقلاً عن أبي نعيم في حلية الأولياء .
- (٣١) حلية الأولياء ١ ، ص ١٤ .
- (٣٢) المصدر السابق ١ ، ص ١٦ ، وهذا الحديث غير موجود في كتب الصحاح .
- (٣٣) القشيري ، الرسالة ، القاهرة ، ١٩٥٧ ص ١١٧ - ١١٩ .
- (٣٤) القشيري ، لطائف الإشارات ، تحقيق : إبراهيم بسيوني ، تقديم : حسن عباس ركي ، القاهرة ، بدون تاريخ ، في ستة مجلدات . راجع في تفسير الآية ٦٢ من سورة يونس ، للمجلد الثالث ص ١٠٥ . هذا ولا نجد في تفسير القشيري لقوله تعالى : ﴿ فقاتلوا أولياء الشيطان ﴾ (النساء : ٧٦) أية إشارة من قريب أو من بعيد إلى موضوع « أولياء الشيطان » كما صورّه ابن تيمية .
- (٣٥) فيما يتعلق بعبد الله الأنصاري راجع : S. de Laugier de Beaurecueil في كتابه : Khwadja Abdulláh Ansári, mystique hanbalite بيروت ١٩٦٥ .
- (٣٥) فيما يتعلق بعبد الله الأنصاري راجع : S. de Laugier de Beaurecueil في كتابه : Khwadja Abdulláh Ansári, mystique hanbalite بيروت ١٩٦٥ .
- (٣٦) الغزالي : إحياء علوم الدين ، القاهرة ، بدون تاريخ ٤ ، ص ٣٥٥ - ٣٥٩ .
- (٣٧) فوائح الجمال وفوائح الجلال ، تحقيق : فريتر ماير ، فايسبادن ١٩٥٧ ، ص ٨٢ وما بعدها من النص العربي .
- (٣٨) يفرق ابن عربي أيضاً من حيث المبدأ بين العبودية والعبادة (الفترحات ٢ ص ٥١٩) ، غير أنه فيما يكتبه لا يأخذ في الاعتبار هذه التفرقة النظرية ، أما الترمذي فإنه لا يفرق في الاستعمال بين هاتين الكلمتين .
- (٣٩) ترتيب درجات اليقين - وهو ترتيب مألوف في علوم الصوفية - يشير إلى الآيتين ٥ ، ٧ من سورة التكاثر ، حيث تذكر فيهما كلمتا : « علم اليقين » و « عين اليقين » .
- (٤٠) وللآية - في الترجمات الدارجة لمعاني القرآن الكريم - معنى آخر ، هو « لا تشاؤون شيئاً إذا كان الله لا يشاؤه » وهذان المعنيان مُحتملان في تفسير الآية ، وهما من الناحية الميتافيزيقية لا يتراحمان أو يتعارضان ، وذلك أن هاتين المشيئتين : مشيئة الله ومشية عباده هما في نفس الأمر ، وعند المتحققين بأعلى رتب الولاية ، مشيتان غير متعاقبتين ولا متمايزتين في أية صورة من صور المشيئة ، وهذا معنى قول نجم الدين الكيري « فما يريد الحق شيئاً إلا يريد العبد شيئاً إلا يريد الحق » المصدر السابق ، ص ٨٦ .
- (٤١) الفقرات التي اقتبسناها من كتاب : بهجة الطائفة للبليسي ، وقد نشرها عثمان يحيى في نهاية ختم الأولياء ص ٤٦٩ - ٤٧١ معتمداً على مخطوط برلين .
- (٤٢) الشطنوفى (ت ٧١٣ هـ) : بهجة الأسرار ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ص ٣٩ .

- (٤٣) انظر على وجه الخصوص : En Islam Iranien, 3, pp 9 - 146 .
- (٤٤) H . Corbin et M . Mo'un. Le Jasmin des Fidèles d'Amour, Téhéran - Paris, 1958
- (٤٥) د . نظيف خوجه ، روزبهان بقلی وكتاب كشف الأسرار ، إستانبول ١٩٧١م ، وقد طبع نص كشف الأسرار استناداً إلى المخطوط المحفوظ في قونية ، ونود أن نبين على هامش هذا الموضوع أن نعمة التشيع التي يروج لها كوريان في كتابات روزبهان بقلی لا تتفق بحال من الأحوال مع التكريم الذي يخلعه روزبهان على أبي بكر الصديق في حديثه عن إحدى مشاهداته ، ص ١٠٤ .
- (٤٦) كتاب مشرب الأرواح ، عني بتصحيحه : نظيف محرم خوجه ، إستانبول ١٩٧٣ م ، الفصل : ٤٨ ص ٧٩ .
- (٤٧) قرأ كوريان « الثريا » بدلاً من « الثرى » وهو خطأ تابع فيه خطأ الناسخ في مخطوطه « مشهد » التي اعتمد عليها .
- (٤٨) كشف الأسرار ، ١٠٣ .
- (٤٩) المصدر السابق ، ١٠٤ .
- (٥٠) من الملاحظ أن تكرار ظهور صورة البحر العظيم واللون الأحمر سمة بارزة تشترك فيها كل الرؤى والمكاشفات المذكورة في كشف الأسرار .
- (٥١) كشف الأسرار ، ١٠٧ .
- (٥٢) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ (البقرة : ٣١) وقوله تعالى ﴿ ولله الأسماء الحسنى ﴾ (الأعراف : ١٨٠) .
- (٥٣) كشف الأسرار ، ١٠٧ .
- (٥٤) المصدر السابق ، ١٠٩ .
- (٥٥) المصدر السابق ، ١١٠ .
- (٥٦) كشف الأسرار ، ١١٧ ، وهذا الجواب الإلهي هو نفس ما جاء في دعاء أبي يزيد البسطامي في إحدى مناجاته : « وارفعني إلى حديثك حتى إذا رأيته خلقتك قالوا : رأيناك » (كتاب اللمع ص ٤٦١) ، بل إننا نجد نفس الاصطلاحات التي جاءت في عبارات روزبهان تتردد بعد أربعة قرون من وفاته في المواقف الإلهية للشيخ ابن قصيب البان (١٠٤٠ هـ) ، فقد تُدعى هو أيضاً من قبل الحق وهو في موقف مقام الخلافة : « من رآك رأي ، والذي تريده إرادتي » ، انظر : ابن قصيب البان ، كتاب المواقف الإلهية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب : الإنسان الكامل في الإسلام ، الكويت ١٩٧٦م ، ص ١٧٥ - ١٧٦ .
- (٥٧) الفتوحات ٢ ، ٣١٥ .
- (٥٨) فيما يتعلق بالدواعي والملابس الخاصة بتأليف : ترجمان الاشواق ، انظر : ط بيروت ١٩٦١م ، ص ٨ - ١٠ وايضاً : ترجمة نيكولسون ، لندن ١٩١١ ص ٣ - ٥ ، انظر فيما يتعلق بـ « عبر العاشقين » .
- Corbin, En Islam Iranien, 3, p. 71 . sp
- (٥٩) انظر على سبيل المثال : الفتوحات ١ ص ٤١٥ ، ٢ ص ٥١١ ، ٣ ص ٢٧ ، ٩٢ ، ٤٠٦ .
- (٦٠) توجد معلومات أخرى قيمة عن الولاية بمفهومها الصوفي والفقهى والسياسي في مقال : H. Landon المنشور في Encyclopedia of Religion, New York 1987, vol . 15, pp 316 - 323 .

الفصل الثالث

فلك الولاية

لئن كانت النصوص التي أشرنا إليها - آنفًا - يشوبها شيء من الغموض والإبهام ، فإن من الواضح أن الولاية في الإسلام - في كل أحوالها - ليست أمراً منحصرأ في معنى « البطولة » الناشئة عن الفضائل اللاهوتية والدينية ، ونعني بها تلك البطولة التي لعبت دوراً أساسياً في تحديد معيار « الولاية » عند علماء اللاهوت من الكاثوليك ، وإذا رجعنا إلى الولاية في الإسلام فإننا نجد أن ملامح هذا المفهوم وقسماته إنما تتحدد على يد ابن عربي ، ومن خلال أنظاره وتصورات ، ومنعرف - فيما بعد - أي أساس هذا الذي استند إليه الشيخ الأكبر في تحديد معنى الولاية ، سواء في منظوره هو ، أو في منظور تلامذته من بعده ، كما سنعرف - أيضاً - أية ضرورة علوية جاوبها ابن عربي وهو ييوح بمكوناته العرفانية في تلك الفترة المحددة من فترات التاريخ ، وقضية الولاية - باعتبارها « حجر الزاوية » في كل كتابات ابن عربي - قضية تتسب إلى مستوى علوم الأسرار أو علوم التلقين ، وهذا المستوى يقع في الجهة المقابلة لمستوى العلوم الميتافيزيقية الخالصة ، الذي يمثل الجانب الآخر في كتاب الشيخ الأكبر^(١) ، ولقد عولجت هذه القضية في نصوص عديدة من كتب ابن عربي دون أن يصرح - بصورة متظمة - بمصطلح ، الولي ، أو يشير إليه بهذا الاسم ، وإنما ذكرها تحت اصطلاحات أخرى مثل عارف أو محقق (وهو المصطلح الذي

سيستعمله ابن سبعين فيما بعد) أو ملامى ، أو وارث ، بل ذكرها - فى بعض الأحيان - تحت مصطلح : صوفى وعبد ، أو حتى تحت مصطلح : رجل (بمعنى الإنسان الكامل) ، ولكننا سنقتصر فى بحثنا المبدئى على النصوص التى تتضمن ذكراً صريحاً لكلمة ولاية وكلمة أولياء .

ويجب أن نتوقف هنا ، بشكل خاص ، عند مصنف من أواخر مصنفات ابن عربى ، ونعنى به كتاب : فصوص الحكم (٢) ؛ لأسباب تتضح لنا فيما بعد من دراستنا هذه ، وكتاب الفصوص هذا يتألف من دياجة وسبعة وعشرين فصلاً ، يبدأ الحديث فى كل فصل منها من إشارة أو إلماح إلى نبي من الأنبياء ، بدءاً بآدم - عليه السلام - وانتهاءً بمحمد - صلى الله عليه وسلم - ولا يلتزم ابن عربى الترتيب التاريخى للأنبياء فى ترتيب فصوص الحكم ، بل يتحدث - مثلاً - عن عيسى قبل أن يتحدث عن سليمان ، وكلامه عن سليمان يسبق كلامه عن داود ، ونلاحظ أنه يتحدث عن : « شيث » و « خالد بن سنان » باعتبارهما من الأنبياء ، ويفرد لكل منهما فصلاً فى كتابه هذا ، رغم أن القرآن الكريم لا يذكر أياً منهما فيمن ذكر من الأنبياء والرسل ، وإن كان « خالد بن سنان » قد ورد ذكره فى بعض الأحاديث النبوية ، ومن جهة أخرى يصمت ابن عربى عن « ذى النون » و « ذى الكفل » وهما من الأنبياء الوارد ذكرهم فى القرآن الكريم ، وأخيراً نجد أنه يعد « لقمان » نبياً من الأنبياء ويُعَنِّون به فصلاً من فصوص كتابه ، رغم أن لقمان - كما يبدو من سياق آيات القرآن - حكيم أكثر منه نبياً .

وتعنى كلمة « فص » بالنسبة للخاتم - وكما هو معروف - هذا الجزء الذى يُرَصَّع - عادة - بالجواهر والأحجار الكريمة ، وقد جعل ابن عربى من

هذه الكلمة عنوانًا يتصدر كل فصل من فصول الكتاب ، تتلوه بعد ذلك مفردتان تحددان موضوع « الفصل » ومجاله ، هاتان المفردتان هما : « حكمة » و « كلمة » ، وترد المفردة الثانية « كلمة » مقرونة أو مرتبطة بنبي من الأنبياء الذين تحدث عنهم ابن عربي في الفصوص ، وهكذا تبدأ عناوين الكتاب بذكر كلمة « فص » متبوعا بـ : حكمة ثم كلمة ، فيقال مثلا - : « فص حكمة إلهية في كلمة آدمية » و « فص حكمة نفثية في كلمة شيثية » و « فص حكمة قلبية في كلمة شعبية ... إلخ ، وبهذه الطريقة تستبين - على طول الكتاب - سلسلة من الصور أو النماذج الروحية ، يمثل كل نموذج منها - إن صح التعبير - نقطة التقاء بين مظهر من مظاهر الحكمة الإلهية ، وذات بشرية قابلة تستوعب هذا المظهر أو ذاك وتحيط به ، لكنها بما هي ذات بشرية لا محالة تؤثر في هذا المظهر فتحده بطبيعتها وقيودها ، وسوف نرى - فيما بعد - أن تصنيف كتاب « الفصوص » على هذا النحو لا يرتبط - من قريب أو بعيد - بدواع بلاغية أو لغوية ، وإنما يرتبط - عن طريق الرمز - بالبناء الحقيقي لمعنى : الولاية .

وتمدنا مقدمة « الفصوص » بمعلومات محددة تتعلق بالملابسات والظروف التي أملت على ابن عربي تصنيف كتابه هذا ، وتُبرر في الوقت نفسه مدى الأهمية التي نعرفها لهذا الكتاب ، ولا تتوقف مقدمة الفصوص عند هذه الأهمية بل تذهب إلى أبعد من ذلك فتمدنا - إضافة إلى ماسبق - بتفاصيل أخرى تتعلق بأهمية ابن عربي ودوره المنوط به في هذا الأمر ، وسوف تتكشف لنا الدلالات الدقيقة لهذه التفاصيل في موطن لاحق من دراستنا هذه ، ولنستمع الآن إلى ما يقوله ابن عربي في هذه المقدمة :

« بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأمم ، وصلى الله على محمد الهمة من خزائن الجود والكرم بالقليل الأقوم محمد وعلى آله وسلم .

« أما بعد فلما رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم^(٣) سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق . ويده - صلى الله عليه وسلم - كتاب فقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم ، خذ واخرج به إلى الناس يتفعلون به . فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا كما أمرنا . فحققت الأمنية ، وأخلصت النية ، وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من غير زيادة ولا نقصان ، وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحواله من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصصني من جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالإلقاء السبوحى ، والنفث الروحى فى الروح النفسى بالتأييد الاعتصامى ، حتى أكون مترجما لا متحكما ؛ ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأعراض النفسية التى يدخلها التلبس ، وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائى قد أجاب ندائى ، فما ألقى إلا ما يُلقى ، ولا أنزل فى هذا المسطور إلا ما ينزل به على ، ولست بنبي رسول ، ولكنى وارث ، ولآخرتى حارث » (٤) .

وتطالعنا فى الفصل الرابع عشر من الفصوص وهو : « فص حكمة قدرية فى كلمة عزيزية » إشارات بالغة الأهمية فى موضوع الولاية يقول فيها

ابن عربى (٥) : « واعلم أن الولاية هى الفلك المحيط العام ، ولهذا لم تنقطع (. . .) وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة ، وفى محمد - صلى الله عليه وسلم - قد انقطعت ، فلا نبى بعده يعنى مشروعاً أو مشروعاً له (٦) ، ولا رسول وهو المشرع (٧) ، وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله ؛ لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة . والنقطة الأخيرة من هذا النص وإن كانت تبدو غامضة بعض الشيء ، إلا أن ابن عربى يزيدها وضوحاً بما يعنى أنه بعد انقطاع النبوة لا يمكن لكائن ما أن يسمى نفسه نبى أو رسول ، وهذان الاسمان من الأسماء البشرية أو التى يتسمى بها البشر ، لكنهما ليسا من أسماء الله الحسنى ، فلا يتسمى الله بأى منهما ، وإذن فالاسم الوحيد الذىبقى صالحاً للاشتراك فى التسمية هو « الولى » يتسمى به المخلوق ، وهو فى نفس الوقت من أسماء الله الحسنى . لكن شعور السالك بالعبودية التامة - أو بعدم ذاته فى مستوى الوجود الحق - يقدح فى حقيقة اشتراك العبد والرب فى اسم واحد ، ضرورة أن هذا الاشتراك لا محالة يتضمن اشتراكاً ما فى معنى الربوبية ، إلا أن ابن عربى يبين بعد ذلك أن النبوة بالمعنى الخاص - وهى نبوة التشريع - إذا كانت تنتهى وتنقطع فإن النبوة العامة - وهى التى لا تشريع فيها - باقية دون انقطاع ، والنبوة بالمعنى العام هى ما يعبر عنها عادة باصطلاح « الولاية » وهى وإن كانت تخلو من وصف « التشريع » الذى هو خاصة الأنبياء - أو بالمعنى الاصطلاحي الدقيق ، إلا أنها لا تخلو مع ذلك - من مظهر ما من مظاهر التشريع ، مثل التشريع الناشئ من الاجتهاد ، ومثل استنباط الأحكام وتفسير نصوص الشريعة ، وهذا ما يؤكد الحديث الشريف : « العلماء ورثة الأنبياء » (٨) ، مع ملاحظة أن « الأولياء » هم المستحقون لهذا

الوصف أوهم الذين ينطبق عليهم وصف الوراثة في الحديث ، وسوف يتكشف لنا - في فصل قادم - الدور الرئيسى الذى تمثله الوراثة فى بناء مفهوم الولاية وتكوين حقيقتها .

ويتابع ابن عربى حديثه بعد ذلك فيعرض للمسألة التى أثارها الحكيم الترمذى من قبل ، فيقول : فإذا رأيت النبى يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولى وعارف ، ولهذا مقامه من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع ، فإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول أو يُنقل إليك عنه أنه قال « الولاية أعلى من النبوة » فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه ، أو يقول « إن الولى فوق النبى والرسول » فإنه يعنى بذلك فى شخص واحد ، وهو أن الرسول - عليه السلام - من حيث هو ولى أتم من حيث هو نبى ورسول ، لا أن الولى التابع له أعلى منه ، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه ؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعا له ؛ فافهم ؛ فمرجع الرسول والنبى المشرع إلى الولاية والعلم (٩) .

وهاهنا نتائج أولية نستخلصها من قراءة هذا النص ، وإن كان يبدو من الصعب أن يتسق بعض هذه النتائج مع بعضها الآخر ؛ فمن ناحية نجد أن الولاية جامعة للنبوة والرسالة ، وأن النبوة والرسالة نابتان من الولاية أو راجعتان إليها ، ولذا تفضل الولاية كلا من النبوة والرسالة فى ذات الشخص الواحد الموصوف بهذه الأوصاف الثلاثة مجتمعة ، ومن ناحية أخرى نجد أن فكرة الوراثة التى تتضمن - بالضرورة - انتقال شىء ما من موارث الأنبياء الخاصة بهم إلى الأولياء ، هذه الفكرة لا شك تعنى أن الولاية - بصورة أو بأخرى - تابعة للنبوة ، وأنها - على العموم - تمثل صورة من صور التبعية للنبوة .

وهذا الذى استتجنه من النص السابق تؤكدُه نصوص أخرى لابن عربى فى الفتوحات ، يقول فيها : « وإن كنتَ ولياً فإنك وارثُ نبياً ، فما يجرى إلى تركيبك إلا بحظك من الورث ونصيبك » (١٠) ، ويقول : « فإنه لا يرث أحد نبياً على الكمال ، إذ لو ورثه على الكمال لكان هو رسولا مثله أو نبي شريعة تخصه » (١١) . ونفس هذا المعنى نجده مبسوطاً - بصورة مقاربة - فى كتاب التجليات (١٢) ورسالة الأنوار : « واعلم أن النبوة والولاية تشتركان فى ثلاثة أشياء : الواحد فى العلم من غير تعلم كسبى ، والثانى فى الفعل بالهمة فيما جرت العادة ألا يفعل إلا بالجسم أو لاقدرة للجسم عليه ، والثالث فى رؤية عالم الخيال فى الحس . ويفترقان بمجرد الخطاب ؛ فإن مخاطبة الولي غير مخاطبة النبي ، ولا يُتوهم أن معارج الأولياء على معارج الأنبياء ، ليس الأمر كذلك (. . .) . لكن معارج الأنبياء بالنور الأصلي ، ومعارج الأولياء بما يفيض من النور الأصلي » (١٣) .

ويلزمنا قبل أن نبدأ محاولة التوفيق بين هذه العناصر ، وإزالة ما قد يبدو بينها من تعارض ظاهرى ، ومع المخاطرة بشيء من البلبلة أو الاضطراب الذى قد يتعرض له القارئ نقول : يلزمنا - قبل كل ذلك - أن نتابع سير البحث والتنقيب فى تراث الشيخ الأكبر عن مزيد من النصوص فى موضوعنا هذا ، وقد سبق لنا أن تحدثنا عن مجموعة الأسئلة الشهيرة التى طرحها الحكيم الترمذى فى موضوع الولاية ، وذكرنا هناك أن الشيخ الأكبر قد أجاب عنها فى باب طويل من أبواب الفتوحات وهو الباب الثالث والسبعون ، وتبين هنا أن السؤال الأول من هذه المجموعة وهو السؤال عن « عدد منازل الأولياء » يجيب عنه ابن عربى ببيان أن منازل الأولياء على نوعين : منازل حسية ،

ومنازل معنوية ، وأن عدد المنازل الحسية التى تنقسم فى الجنة ، وفى الدنيا - كذلك - إلى درجات كثيرة ، تزيد على بضعة عشر ومائة منزل ، أما عدد المنازل المعنوية فهو ثمانية وأربعون ومائتا ألف منزل ، وهذه المنازل « لم ينلها أحد من الأمم قبل هذه الأمة ، وهى من خصائص هذه الأمة » ، وهذا العدد من المنازل المعنوية منحصر فى أربعة مقامات من العلم : مقام العلم اللدننى - فى إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴾ (الكهف : ٦٥) وإلى أن الخضر هو الذى أعطى هذا العلم اللدننى - ، وعلم النور ، وعلم الجمع والفرقة ، وعلم الكتابة الإلهية ، ويستطرد ابن عربى فيبين أن عدد الأولياء حسب طريقته وما يعطيه الكشف الذى لا مزية فيه « خمسمائة نفس وتسعة وثمانون نفساً » . لكنه ينبه إلى أن هذا العدد خاص بالأولياء الذين تحدث عنهم فى صدر هذا الباب (الثالث والسبعين) من أبواب الفتوحات ، ويُن في طبقاتهم وألقابهم المختلفة باختلاف مقاماتهم الروحية ، وكيف أن هذه الألقاب محددة الأعداد فى كل زمان ، وبحيث يوجد فى كل عصر قطب وأربعة أوتاد (١٤) . . . إلخ ما سنعرف من طبقات الأولياء ووظائفهم ، غير أنه يذكر فى موضع آخر من الفتوحات (١٥) أن العدد الكلى للأولياء - فى جميع طبقاتهم ووظائفهم - يجب أن يتساوى على الأقل مع الأنبياء على امتداد الدورة الإنسانية كلها ، مما يعنى أن عدد الأولياء - طبقاً لما تقرره الأحاديث النبوية فى عدد الأنبياء - لا يقل عن أربعة وعشرين ألفاً ومائة ألف ؛ فإذا زاد عدد الأولياء على عدد الأنبياء فبسبب أن ميراث نبي من الأنبياء قد قُسم على أكثر من ولى واحد.

وفى جوابه على السؤال التاسع عشر من أسئلة الحكيم (أين مقام

الأنبياء من مقام الأولياء ؟) بين ابن عربى أن مقام الأنبياء مقام خاص ، فيقول : « الجواب هو خصوص فيه » وينبغى - لكى يكون السؤال أكثر تحديداً - أن نعرف : أية نبوة نتحدث عنها ؟ ، هل هى « نبوة الشرائع » (وهى النبوة التى أجاب عنها ابن عربى بالجواب السابق) ؟ أو هى « النبوة المطلقة » التى تمثل - فى حقيقة الأمر - أعلى درجات الولاية ؟ وهى الدرجة التى يتسمى بها « الأفراد » أو « المتفردون » من البشر ، ومنهم يظهر القطب ، وهو : ولى بلغ نهاية الكمال فى سلم المقامات الروحية (١٦) .

ومع أن السؤال الثامن والستين من أسئلة الترمذى يتعلق بالأنبياء ، فإن إجابة ابن عربى عنه تمدنا فيه بمعارف تتعلق بالأولياء : يقول الترمذى : « ... وما حظوظ الأنبياء من النظر إلى الله ؟ » . ويجيب ابن عربى : « لا أدرى فإننى لست بنبي ، فذوق الأنبياء لا يعلمه سواهم إن أراد (الترمذى) الأنبياء الذين خصهم الله بالتشريع العام والخاص بهم ، فإن أراد أنبياء الأولياء فحظهم منه على قدر ما عندهم من وجوه الاعتقادات فى الله ؛ فإن حصل على الجميع فحظه ما للجميع ، فهو النعيم العام ، فليتلذذ بلذة كل معتقد ، فما أعظمها من لذة ! وإن حصل على البعض فلذاته بحسب ما حصل له ، وإن انفرد بأمر واحد فحظه ما انفرد به من غير مزيد » (١٧) وهنا ومن بين سطور هذا النص تبرز فكرة رئيسية فى تصوف الشيخ الأكبر ، ملخصها أن كل اعتقاد فى « الله » يمثل مظهراً إلهياً أو صورة إلهية محدودة وغير كاملة نتيجة أن كل اعتقاد منها إنما هو فى حقيقته نفى لبقية الوجوه الأخرى للمظاهر الإلهية اللانهائية ، ومع ذلك ينطوى كل اعتقاد منها على جزء من الحقيقة الكلية ، ضرورة أن هذا الاعتقاد أو ذاك إنما يرجع فى نهاية الأمر إلى صورة من صور

التجلى الإلهي « فالعارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلى بها ، وفي كل صورة ينزل فيها ، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقدة ، وينكره إذا تجلى له في غيرها » (١٨) ، ويعنى « النظر إلى الله » - في هذا النص - المدى الذى يطمح إليه الشخص من رؤية الله تعالى ، وهذا المدى تحدده الصورة الاعتقادية التى حصل عليها الشخص من قبل ؛ وترتيباً على هذا يقرر ابن عربى أن النظر الأتم والأكمل - الذى هو نظر « الأنبياء الأولياء » أو من يُسمون بالأفراد - لا يكون إلا لمن جمع كل صور الاعتقادات . وغنى عن القول أن المقصود من صور الاعتقادات هنا ليس هو مجرد الصور الذهنية بالإضافة إلى ما يقابلها من أنواع الاعتقادات ، ولكن المقصود : الإدراك الكامل لصور الاعتقاد المعرفية المحددة مع ما يرتبط بكل منها من أنواع العبادات .

ويعرض ابن عربى فى موضوع آخر وعبر عشرة أبواب من أبواب الفتوحات ، معارف هامة تتعلق بدراستنا هذه (١٩) ، منها حديثه عن : « مقامات الولاية والنبوة والرسالة » ؛ حيث يعرضها أولاً عرضاً عاماً فى اصطلاحاتها المعهودة ، ثم يعرضها - بعد ذلك - فى اصطلاحات خاصة يبين فيها علاقة هذه الدوائر الثلاث بأحوال البشر من ناحية ، وأحوال الملائكة من ناحية أخرى ، ولا يفوت ابن عربى أن يلفت النظر إلى حقيقة أننا وإن كنا أمام دوائر ثلاث أو آفاق ثلاثة ، إلا أنها فى بعض معانيها آفاق متداخلة ومجموعة حول مركز واحد ، وأن دائرة « الولاية » هى الدائرة الكبرى المحيطة بالدائرتين الأخرين : « فكل رسول لابد أن يكون نبياً ، وكل نبي لابد أن يكون ولياً » (٢٠) ويختتم ابن عربى بحثه هذا بالبَاب الحادى والستين بعد المئة ، وهو

باب خصب وثرى يشتمل على تفصيلات عديدة تتعلق بحياة ابن عربى الروحية وتجاربه الشخصية فى هذا الطريق ، أما موضوعه فهو « مقام القربة » ذلك الذى يمثل كمال الولاية ودرجتها القصوى ، بالمعنى الذى يدل عليه أصل كلمة « ولى » ومشتقاتها فى اللغة العربية .

وفى الباب الأول من الأبواب العشرة التى أشرنا إليها : (الباب ١٥٢) يؤكد ابن عربى معنى « الولاية » الذى يرتبط بالمعنى الاشتقاقى السابق ، ويغايره فى ذات الوقت ، هذا المعنى هو : « النصرة » أو كما يقول ابن عربى : « فإن الولاية نصر الولى » ، وكلمة : « نصر » الواردة فى عبارة الشيخ الأكبر يمكن أن تؤخذ بمعنى الفاعل ، أى : إعطاء النصر . أو بمعنى . القابل ، أى : قبول النصر . والمعنى الأول هو المقصود من بحث الولاية وتحليلها فى هذا الباب ؛ فالولاية فى هذا الباب مأخوذة بما هى صفة من صفات الله تعالى ، وهنا يتوقف ابن عربى عند قوله تعالى : ﴿ الله ولى الذين آمنوا ﴾ (البقرة : ٢٥٧) ليطالعنا بفهم خاص فى مضمون الآية ، يبين فيه أن ﴿ الذين آمنوا ﴾ فى الآية الكريمة وردت عامة ، مما يعنى أنها منطبقة على كل من آمن وليست قاصرة على المؤمنين بالمعنى الخاص ؛ أعنى المؤمنين الموحدين . ويستخلص ابن عربى من فهمه للآية أن « ولاية الله » - بهذا المعنى - تنسحب على المشرك أيضاً ، إذ المشرك مهما توجه اعتقاده إلى حجر أو صنم أو كوكب فإنه فى نفس الأمر معتقد فى الله تعالى ، أو - كما يقو ابن عربى - : « فإن كل جزء من العالم مسبح لله تعالى من كافر وغير كافر ، فإن أعضاء الكافر مسبحة لله (. . .) ، غير أن العالم لا يفقهون هذا التسبيح (. . .) وهذا من توليه سبحانه » (٢١) . ويرى ابن عربى أيضاً أن الولاية

بمعنى النصره الإلهية العامة - التى تشمل المشركين - هى التى تفسر لنا انتصار
المشرك - أحياناً - وغلبته على المؤمن بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، أعنى : المؤمن
الموحد ، وذلك فيما إذا تخاذل الموحد عن واجباته المفروضة عليه وركن إلى
الغفلة والتفريط ، هذا ما يستنبطه ابن عربى من قوله - تعالى - :
﴿ وكان حقاً علينا نصر المؤمنين ﴾ (الروم : ٤٧) ، ويراہ « من أسرار الولاية
التى لا يشعر بها كل عالم ، فإن هذا لسان خصوص » ، أما لسان العامة فى
تفسير هذه الآية فإن ما يقع للكفار من غلبة على المؤمنين إن هو إلا نوع من
عقاب المؤمن وخذلانه لما داخله من خلل فى القيام بواجباته ، وليس نوعاً
من نصره الله وتأييده للكافرين ، « فالعارفون هم وحدهم الذين يعرفون أن
الولاية من الله عامة فى مخلوقاته من حيث ما هم عبيده ، سواء أرادت
المخلوقات ذلك أم لم تُرد » . ولما أخرج الله - فى الأزل - ذرية بنى آدم من
ظهورهم وأخذ عليهم الميثاق (الأعراف : ١٧٢) كان سؤاله إياهم :
﴿ أأست بربكم ﴾ ؟ مما يعنى أنه أشهدهم على ربوبيته ولم يشهدهم على
وحدانيته ، وقد كانت إجابتهم فى قولهم : ﴿ بلى ﴾ إقراراً بالربوبية له
تعالى ، « أقر بذلك المؤمن والمشرك ، والمشرك وإن كان قد زاد شركاء آخرين
إلا أنه فى كل الأحوال معترف بالوحيته تعالى . فولاية الله عامة تتعلق
بالمؤمنين جميعاً » وما ثم إلا مؤمن ، والكفر عرض « يحجب الإيمان المنقوش
فى جوهر كل كائن مخلوق . ويرى ابن عربى أن الكفر إنما يعرض للبشرية
بسبب موقفها - فى بعض فترات التاريخ - من الشرائع المنزلة التى اقتضت
حكمتها - تعالى - أن تنزل لتحدد للإنسان طريق الاعتقاد وأنواع العبادات ،
ومهما كانت درجة الخطر المتمثل فى مخالفة الشرائع المنزلة وعصيانها فإن ذلك

لا يقدح فى حقيقة « الالتزام الأزلى » بالميثاق الإلهى والاقرار بالربوبية ، وتحقق هذا الالتزام واستمراره منذ الأزل وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها (٢٢) .

وبعد أن يفرغ ابن عربى من حديثه فى الباب السابق عن الولاية باعتبارها صفة إلهية ، يبدأ فى الباب التالى حديثه عن الولاية البشرية ، أى باعتبارها صفة بشرية ، وهنا نجد تفرقة واضحة بين الولاية العامة وهى الولاية بالمعنى الأعم ، وتعنى ولاية الناس بعضهم لبعض ، من حيث المصالح والمنافع ، وتسخير بعضهم بعضاً ؛ الأعلى للأدنى والأدنى للأعلى ، والولاية الخاصة وهى الولاية بالمعنى الأخص لهذه الكلمة ، وتعنى أهلية الأولياء - حسب استعداداتهم - لقبول أحكام هذا الاسم أو ذاك من الأسماء الإلهية ، وظهور آثار هذه الأسماء من عدل أو رحمة أو جلال أو جمال ، حسبما تعطيه أحوال الأشياء فى لحظة معينة ، ثم يذكر ابن عربى - بمناسبة المقام - تفرقة أخرى فى دائرة الأولياء بين أصحاب الأحوال الخاضعين لأحوالهم الروحية وأصحاب المقامات الممكنين فى مقاماتهم والمالكين لأحوالهم الروحية ، وهؤلاء هم ذكران الرجال « من أهل الطريق فيما يقول - ، والقسم الأول من الأولياء (أصحاب الأحوال) أقل درجة من الآخرين ، وولايتهم مشهودة ومبصرة من عامة الناس ، أما أصحاب المقامات فإن ولايتهم أظهر - فى بعض الوجوه - من ولاية أصحاب الأحوال ، إلا أن ظهورها يجعل إدراكها عسيراً على الأنظار : « فهم بصفات الحق ظاهرون ولذلك جهلوا » ولقد مرّبنا من قبل - وسيمر بنا - أيضاً فى مواضع قادمة - هذا النوع من أستار الولاية الكاملة (٢٣) .

وبقى أن نقرر هنا أن مفهوم الولاية لو كان مأخوذاً فى الفقرات السابقة

بمعنى : التولى والنصرة ، (مما يستلزم أن يكون مدار البحث حالته هو وظيفة الولي ودوره لا مفهوم الولاية في ذاتها أو ما به يكون الولي ولياً) ، نقول : لو كان الأمر كذلك فلان ابن عربى لا شك كان ينظر إلى الولاية بمفهوم : « القرب من الله تعالى » وهويلخص بحثه في الباب الأخير من سلسلة الأبواب العشرة التى ألمحنا إليها من قبل .

أما الإمام الغزالي فإنه بعد أن يؤكد على الأمر المعلوم ضرورة وهو : انسداد باب النبوة أمام البشر إلى الأبد بعد النبى ﷺ ، يشير إلى أن أقصى درجة يمكن أن يصل إليها بشر بعده ﷺ هي درجة الصديقية ، وهي مشتقة من كلمة : « صديق » التى لقب بها الخليفة الأول أبو بكر رضي الله عنه (٢٤) ، لكن ابن عربى فى النص السابق وفى نصوص أخرى مماثلة (٢٥) يناقض صاحب الإحياء ، ويعارضة بأن هناك مقاماً روحانياً أعلى من الصديقية يقع فى مرحلة متوسطة بين الصديقية وبين النبوة ، هو مقام : « القربة » وهو المقام الذى يمثل الدرجة القصوى فى درجات الأولياء ، ويسميه ابن عربى أيضاً : مقام النبوة اللاتشريعية ، أو : النبوة التى لا تشريع فيها ، كما يسميه : نبوة الأولياء ، ولا يصل إلى هذا المقام إلا « الأفراد » ، أو - فى تسمية أخرى ذات صلة بالقرآن الكريم - : « المقربون » . والقطب الذى هو « موضع نظر الله » (٢٦) فى الدنيا أحد أصحاب هذا المقام ، وهو وإن كان يفضل غيره بقطبانيته إلا أن أفضليته من هذه الجهة لا تعنى أفضليته المطلقة فى باب الولاية والمقامات الروحية ؛ إذ ليس له تصرف ولا سلطة على الأفراد أو المقربين ، وسنرجع مرة أخرى إلى هذه النقطة لنبين فيها المدلول الميتافيزيقى لكلمة « القربة » والمعانى التى يثيرها ابن عربى فى موضوع : « القطب »

والمقامات الروحية ، وسرى أن هذه المعاني سوف تحدد - وتكمل في ذات الوقت - المفاهيم الأخرى المثورة في كتب التصوف في هذا الموضوع .

ولعل من المناسب هنا أن نبين أن ابن عربي يسرد في هذا الباب تفاصيل تتعلق بتجربته الشخصية في مقام القربة ؛ فقد دخل هذا المقام في شهر محرم من سنة ٥٩٧ (أكتوبر - نوفمبر ١٢٠٠م) وهو مسافر ببلاد المغرب ، وحصل له في نفس السنة - بمدينة مراكش - « كشف رأى فيه عرش الرحمن » ، وألقى إليه في هذا الكشف باسم صديق يلتقى به - مستقبلا - في مدينة فاس ، ويغادر معه بلاد المغرب للمرة الأخيرة - وإلى الأبد - متوجها نحو بلاد المشرق ، وكان ذلك في سنة ٥٩٨ (٢٧) ، وما يقصه علينا ابن عربي من تجاربه الروحية الخاصة في هذا المقام أنه دخل هذا المقام ولم يجد فيه أحدا فاستوحش من الوحدة . . . ثم لاح له ظل شخص من بعيد ، فلما جاءه وعانقه إذا به أبو عبد الرحمن السلمى صاحب الطبقات ، ونحن نعلم أن السلمى مات قبل ابن عربي بحوالى قرنين من الزمان ، ولكن ابن عربي يذكرنا بأن قدرة الله تعالى جسدت له روح السلمى رحمة به وإيناسا له من الوحشة التى استبدت به في هذا المقام ، وأيضا ليعرف من السلمى اسم هذا المقام وأحواله وما يحصل للمتحققين به .

وهكذا نجد أن بين « النبوة » و « الولاية » صلة ما ، أو مناسبة ما ، لكن تبقى بينهما - أيضا - صلة أخرى تكمن في كون الأولياء ورثة للأنبياء ، وهذه الصلة التى هى الوراثة « ، وإن كانت مطروقة في كتب الصوفية السابقين على الشيخ الأكبر إلا أنها كانت مطروقة بصورة مجملة وغير مفصلة ، كقول سهل التستري - مثلا - : « لا نبي إلا وله نظير في أمته » (٢٨) .

لقد ذكرنا من قبل أن ابن عربي قال فى نص سابق : « وإن كنت ولياً
فإنك وارث نبياً » ، ونضيف هنا أن الشيخ الأكبر يقول بعد ذلك : « إنك إن
ورثت علماً موسوياً أو عيسوياً أو غيرهما ممن كان من الرجال بينهما فإنما
ورثت علماً محمدياً » (٢٩) ، ولكن إذا كان كل الأولياء يشتركون فى أنهم ورثة
العلم المحمدى فإن فرقاً كبيراً يبقى بين هؤلاء الذين يرثون العلم المحمدى كاملاً
وبين غيرهم ممن لا يكونون كذلك ، وقبل أن نبدأ فى تحليل هذه المسألة من
مسائل الولاية عند ابن عربي يجدر بنا أن ندرس - أولاً - ونتفحص ، بصورة
أعمق ، الأصول العرفانية للدور الذى يقوم به النبى - صلى الله عليه وسلم -
فى هذا المجال .

الهوامش

(١) من الضروري أن نتبين أن هذين الجانبين السرى التلقينى والميتافيزيقى غير منفصلين ، بل يشكلان - بطبيعة الحال - أمرين مرتبطين تمام الارتباط ، ولا ينبغي أن يوحى لنا هذا « التقابل » بأى نوع من أنواع التناقض أو التعارض بين المذهب الميتافيزيقى والتعاليم السرية فى كتابات ابن عربى ، إذ كل ما تعنيه هذه المقابلة لا يعدو « مجرد تمايز » بين منظورين يكمل أحدهما الآخر وهما يتبادلان التعبير عن علوم الشيخ الأكبر .

(٢) اختار حامد طاهر عبارة : « الولاية والنبوة عند محيى الدين بن عربى » عنواناً لبحثه فى مجلة « ألف » (العدد ٥ : ١٩٨٥ ، القاهرة ، ص ٧ - ٣٨) ونشر ضمن بحثه هذا نص رسالة ابن عربى فى هذا الموضوع لأول مرة ، ورغم هذا العنوان : « الولاية والنبوة » فإن الرسالة التى ذكرها « عثمان يحى » - بدون عنوان - تحت رقم 625 من الفهرس العام لمؤلفات ابن عربى (وهى تقريباً - نفس الرسالة المذكورة تحت رقم ٦٣٢ من الفهرس المذكور) والتى صفها ابن عربى سنة ٥٩٠هـ بعد زيارته للشيخ عبد العزيز المهدي فى تونس - هذه الرسالة لا تعتبر رسالة فى الولاية بالمعنى الدقيق الذى يوحى به العنوان السابق (إذ هى فى حقيقة الأمر ليست رسالة مستقلة فى موضوع الولاية ، وإنما هى مجرد مقدمة أو مدخل لكتاب : مشاهد الأسرار القدسية - رقم ٤٣٢ فى تصنيف عثمان يحى - يؤكد ذلك مخطوط : BN-6104 ، الورقة ١ - ٢٨ ب ، كما يؤكد أيضاً شرح ابن سودكين على هذه الرسالة ، مخطوطات : فاتح ٥٣٢٢) .

والمتمعن لهذه الرسالة يجد أنها تعرض - إضافة لبعض قضايا فى الولاية - قضايا أخرى غريبة عنها . ويحدثنا ابن عربى فى مفتتح رسالته هذه أنه ألفها لأصحاب الشيخ المهدي ليوضح لهم بعض عبارات جاءت فى كلام الشيخ عن الولاية ، ومع أن ابن عربى قد عرض بالفعل لبعض القضايا الأساسية فى الولاية مما له نوع تعلق بكلام المهدي ، إلا أنه - فى المقابل - ضرب صفحاً عن قضايا أخرى فى ذات الموضوع لم يتحدث عنها ، ورغم كل ذلك فإن نشر نص هذه الرسالة مفيد إلى حد بعيد ، وسنحيل إليه - فيما بعد - فى مواطن مختلفة ، ويطيب لنا فى هذا المقام أن نوجه الشكر إلى السيد / جيمس . و . مورس الذى نبهنا إلى نشر هذا النص تحت عنوان « رسالة فى الولاية » ، أما كتاب قصص الحكم فإننا نعلم فى إحالتنا إليه على الطبعة العلمية للمحققة التى أصدرها « أبو العلا عفيفى » فى بيروت ١٩٤٦ ، وهى أفضل طبعة ظهرت - حتى الآن - لكتاب القصص ، ورغم أنها لم تعول على أقدم مخطوط موجود لنص القصص ، ونعنى به النسخة المكتوبة بقلم صدر الدين القونوى ، وبها شهادة إقراء مؤرخة سنة ٥٦٣٠ - مخطوطات : إيف كاف مؤسسى ١٩٣٣) وفيما يتعلق بشروح القصص فإننا نعول على الشروح الأصلية لهذا النص ، وهى شرح جندى (ت ٧٠ / ١٣٠٠) طبعة اشتياني (غير محققة وكثيرة الأخطاء) ، شهد ١٩٨٢ . وشرح عبد الرزاق القاشاني (ت ٧٣٠ / ١٣٣٠) ، القاهرة ٥١٣٢١ . وشرح داود قيصر (ت ٧٥١ / ١٥٠) بومباي ٥١٣٠٠ . وشرح بالى أفندى (ت ٩٦٠ / ١٥٥٣) ، إستانبول ٥١٣٠٩ .

(٣) يذكر « كوريان » خطأ أن تاريخ هذه الرواية هو : اليوم العاشر من شهر المحرم (انظر المقدمة الفرنسية

لكتاب نص التصوف لحيدر آملي (ص ٤٠ ، طهران - باريس ١٩٧٥) مما يدل دلالة واضحة على وقوع كوريان في أسر هاجس يستبد به ويلفقه إلى محاولة اكتشاف دلالات ذات صبغة شيعية ، كهذا التوافق - المزعوم - بين تاريخ رؤيا ابن عربي وتاريخ مقتل الإمام الحسين . هذا وسنرجع بوجه خاص إلى فصل *Prophetologie et imamologie* من كتاب كوريان : *En Islam Iranien, I, pp 219 - 284* للتعرف على أبعاد فلسفته في إقحام المفاهيم الشيعية - خصوصا : مفهوم الإمامة - في قضايا التصوف ، ثم تشويه هذه المفاهيم بسبب ذلك الخلط ، وثمة محاولة أخرى مماثلة - وإن كانت تتميز عن سابقتها بانتهاجها نهجا تاريخيا - لمجدها في كتاب : *«الولاية»* (ص ٣٣٩ - ٣٧٩) ونحن لا ننكر وجود صلات أو علاقات تأثير وتأثير متبادلة بين التصوف والتشيع ، خصوصا فيما قبل العهد الصفوي ، سواء تم هذا التأثير والتأثر على مستوى المصطلحات أو مستوى المفاهيم ؛ إن نفى هذا النوع من العلاقة بين التصوف والتشيع أمر غير مقبول ، لكن الذي نؤكد عليه في هذا المقام هو أن علاقات التأثير لم تكن من جانب التشيع وحده ، وإنما كانت أمرا متبادلا من الجانبين ، يدلنا على ذلك أن تأثير ابن عربي في نظرية «الولاية» عند الشيعة أمر ثابت ومفروغ منه ، وقد أكدته كثير من مؤلفي الشيعة أنفسهم ، وما لمجده عند «حيدر آملي» في شرح المطول على فصوص الحكم من الإعجاب الشديد بابن عربي والاعتراف الصريح بفضل عليه ليدل دلالة خاصة على تأثير التصوف في التشيع ، ويكفي هنا ما أورده الأملي نفسه في شرحه هذا أثناء حديثه عن الولاية والأولياء في القاعدة الرابعة التي خصصها لبحث هذا الموضوع (ص ٢٦٧) ؛ فقد ذكر أنه ألف كتابه نص النصوص « لتمكين طائفتين بعيدتين عن المنهج الحقيقي في فهم ما تضمنته الكتاب من تحقيق القول في الولاية والأولياء ، وهاتان الطائفتان هما : جماعة من أهل السنة الذين ما أقروا قط بهؤلاء القوم ولا قبلوا كلامهم ، رغم معرفتهم بهم ، وجماعة من الشيعة الإمامية الذين ما طرق - قط - سمعهم هذا الكلام ، ولا نطقوا ألسنتهم بمثل هذا » ورغم كل ذلك لا يجد «كوريان» حرجا في تكرار القول بأن التشيع حين يقبل مفاهيم أو قضايا صوفية فإنه إنما يسترد بضاعة خالصة له .

(٤) الفصوص ١ ، ص ٤٧ - ٤٨ ، ويعتبر ابن عربي فصوص الحكم بمثابة أمانة ائتمن عليها من قبل النبي - صلى الله عليه وسلم - . وبهذا يكتسب كتاب الفصوص ميزة خاصة عن ابن عربي للدرجة أنه كان يعتبر نفسه مقرا وشارحا لهذه الفصوص ، ولكل هذه الاعتبارات منع ابن عربي - حسبما يقول جندي - (تلميذ القنوي الذي هو - بدوره - تلميذ ابن عربي) : أن يجمع بين هذا الكتاب وبين غيره من الكتب في جلد واحد . (راجع : جندي : شرح الفصوص ،) .

(٥) الفصوص ١ ، ١١٣٤ وما بعدها ، هذا وقد ذكر : عزيز في القرآن الكريم مرة واحدة (التوبة : ٣٠) .

(٦) ولا مفر من هذه العبارة في تحديد مفهوم « النبوة » بالمعنى الدقيق ، إذا أخذنا في اعتبارنا البعد الواسع الذي يضيفه ابن عربي إلى معنى النبوة ، ويمكن أن نمثل للأنبياء المشرع لهم بأنبياء بني إسرائيل الذين جاءوا بعد موسى - عليه السلام - من غير كتب ولا تشريعات خاصة يبلغونها أقوامهم .

(٧) قد يبدو هاهنا تعارض ظاهري بين ما يقرره ابن عربي من عدم مجيء رسول بعد « محمد » صلى الله عليه وسلم ، ونزول عيسى - وهو رسول - في آخر الزمان ، وستناول موقف ابن عربي من هذه المشكلة في الفصل القادم ، وسنرى أنه موقف يتطابق كليا وجزئيا مع ما يقرره الفقهاء في هذا الموضوع (٨) البخاري ، كتاب : العلم ، باب : ١٠ ، الدارمي ، المقدمة ، ص ٣٢ وما بعدها .

(٩) شن ابن تيمية هجوما عنيفا على الفقرة الأخيرة من هذا النص (مجموعة الرسائل والمسائل ٤ ص ٥٨ وما بعدها) . هذا وإن نصوص ابن عربي الواضحة في ضرورة فهم المعنى الصحيح لعبارة : الولاية أفضل من النبوة (في شخص النبي) - لكافية في دحض ملاحظات ADSouza في مقاله : Jesus in Ibn arabi S . Fusus المنشور في : Islamochristiana , no 8 , 1982 , pp 185 - 200 ويتكرر تأكيد ابن عربي أفضلية النبي على الولي - التابع للنبي - في مواضع عديدة من مؤلفاته ، راجع على سبيل المثال كتاب العبادلة ، تحقيق عبد القادر عطا - القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٨٢ .

(١٠) الفتوحات ، ٤ ، ٣٩٨ .

(١١) الفتوحات ، ٢ ، ٨٠ (السؤال الثامن والخمسون من أسئلة الترمذى) .

(١٢) كتاب التجليات ، تحقيق : عثمان يحيى ، نشر بمجلة المشرق ١٩٦٦ - ١٩٦٧ (العدد ١ ، ١٩٦٧

ص ٥٣ - ٥٤) .

(١٣) رسالة الأنوار ، حيدر آباد ١٩٤٨ ص ١٥ . هذا ويهدف ابن عربي من تأكيده المستمر في الفقرة بين النبي والولي إلى إزالة أى لبس أو خلط قد ينشأ من بعض عباراته أو عبارات غيره من الصوفية ممن يرجعون لكلامه ويتقلون عنه ، ولعل رسالته المعنونة بـ : « رسالة في الولاية » والتي أشرنا إليها سابقاً (هامش ١ ص ٦٦) تمثل نموذجا حيا لهذا التأكيد ، فقد كان الهدف الأول من تأليفها توضيح عبارة من كلام الشيخ عبد العزيز المهدي (ت ١٢٢٤/٦٢١) وهو الشيخ الذي ألف ابن عربي فتوحاته المكية من أجله (انظر ج ١ ص ٦ - ٩) . ومن أجله أيضاً ألف : روح القدس (انظر ط ، دمشق ١٩٦٤ ص ٣) . وقد أسهب ابن عربي في رسالة الولاية (ص ٢٩ - ٣٢) في ذكر مناقب الشيخ المهدي وفضائله ، والمخ إلى أفراد كتاب بتأليف يستوفى فيه مناقب الشيخ ، غير أنه لا يوجد - فيما يبدو - أى مخطوط يدل على عنوان هذا الكتاب . راجع رقم ١١٩ من الفهرس العام لعثمان يحيى (رقم ٦٦٣ من الترجمة العربية) أما العبارة الغامضة التي شرحها ابن عربي في هذه الرسالة فهي قول الشيخ المهدي : « علماء (= أولياء) هذه الأمة أنبياء سائر الأمم » (انظر ص ٢١ وما بعدها) .

(١٤) الفتوحات ، ٢ ص ٤٠ - ٤١ .

(١٥) الفتوحات ، ٣ ص ١٠٨ .

(١٦) الفتوحات ، ٢ ص ٥٣ . وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح : « نبوة مطلقة » الذي يتردد في كلام ابن عربي - في هذا النص - من المصطلحات التي يقع فيها لبس واضطراب ، مما يجعل التنبه الذي أشرنا إليه في الهامش ٤ ص ٧١ أمراً ضرورياً في تحديد « الوضع » الخاص بالنبي والولي .

(١٧) الفتوحات ، ٢ ص ٨٥ .

(١٨) الفتوحات ، ٢ ص ١٣٢ . وهذه الفكرة الرئيسية تتكرر كثيراً في نصوص ابن عربي راجع من بين هذه النصوص : الفتوحات ، ٢ ص ٢١٩ - ٢٢٠ ؛ ٣ ص ١٦٢ ، ٣٠٩ ؛ ٤ ص ١٤٣ ، ١٦٥ ، ٢٢١ - ٢١٢ ، ٣٩٣ والفصوص ، ١١٣ ، ١٢٢ - ١٢٤ . وقد عالج كوربان هذه الفكرة في كتاب : « الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي (بالفرنسية) ص ١٤٥ - ١٤٨ ، ولنا بعض التحفظات على المصطلحات التي استخدمها كوربان في علاجه لهذا الموضوع .

(١٩) من الباب ١٥٢ إلى الباب ١٦١ (الفتوحات ، ٣٠ ص ٢٤٦ - ٢٦٢) .

(٢٠) الفتوحات ، ٢ ص ٢٥٦ .

- (٢١) من نافلة القول أن نقرر أن كلام ابن عربي هنا وثيق الصلة بالمفهوم الذي أسلفه من قبل وهو مفهوم « المخلوق » المتخذ إلهاً في اعتقادات المشركين ، وكثيراً ما يناقش ابن عربي هذا المفهوم في ضوء تفسيره الخاص لقوله تعالى : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾ (الإسراء : ٢٣) . انظر على سبيل المثال : الفتوحات ، ١ ، ص ٤٠٥ . فيما يتعلق بتقد ابن تيمية لهذا التفسير انظر مجموعة الرسائل والمسائل ط . رشيد رضا ج١ ص ١٧٣ .
- (٢٢) ما نوردته هنا من نصوص في هذا الموضوع مقتبس كله من الباب ١٥٢ من الفتوحات (ج٢) ، ص (٢٤٦ - ٢٤٨) .
- (٢٣) الفتوحات ٢ ص ٢٤٩ .
- (٢٤) إحياء علوم الدين ٣ ص ٩٩ ؛ ٤ ص ١٥٩ ، ٢٤٥ ومواضع أخرى .
- (٢٥) مقام « القرية » هو الموضوع الرئيس للباب (١٦١) من الفتوحات (ج٢ ص ٢٦٠ - ٢٦٢) وهو الباب الذي اعتمدنا عليه هنا في المقام الأول . وثمة إشارات أخرى عديدة تتعلق بمقام « القرية » نجدها في الفتوحات : ج٢ ص ١٩ ، ٢٤ - ٢٥ ، ٤١ ؛ ج٣ ص ١٠٣ ، وأيضاً في كتاب : القرية ، حيدر أباد ، ١٩٤٨ ، حيث يشير ابن عربي - في حذر واحتراس - إلى وصوله إلى هذا المقام ، ونلتقي في هذا الكتاب ببعض معلومات عامة - مختصرة - تتعلق بالولاية وصلتها بالنبوة والرسالة .
- (٢٦) اصطلاحات الصوفية رقم ١٩ .
- (٢٧) الفتوحات ٢ ص ٤٣٦ ، ، هذا الصديق هو : محمد الحصار الذي رافقه إلى مصر ثم مات بها .
- (٢٨) نقلاً عن : Gerhad Bowering, The Mystical Vision of Eoistence in classical Islam, Berlin - New yok, 1980,P. 65 .
- (٢٩) الفتوحات ، ٤ ص ٣٩٨ .

الفصل الرابع

الحقيقة المحمدية

إن وراثه الولي لنبي^١ ما من الأنبياء هي في حقيقتها وراثه للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - لأن الأنبياء في واقع الأمر وحسبما يقول ابن عربي : « نُوَّاب للنبي في عالم الخلق ، وهو - صلى الله عليه وسلم - روح مجرد عارف بذلك قبل نشأة جسمه ، قيل له : متى كنت نبياً ؟ فقال : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين ، أي : لم يوجد آدم بعد ، إلى أن وصل زمان ظهور جسده المطهر - صلى الله عليه وسلم - فلم يبق حكم لنائب من نُوَّابه (. . .) وهم الرسل والأنبياء عليهم السلام » (١) .

وثمة نصوص أخرى يمدنا بها ابن عربي ، تتحدّد في ضوئها طبيعة « الحقيقة المحمدية » ووظيفتها ، تلك التي جاء الأنبياء - بدءاً من آدم عليه السلام - ليمثل كل منهم قبساً من نورها في فترة معينة من فترات التاريخ الإنساني .

ولكن ماذا تعني كلمة « حقيقة » في قولنا : « الحقيقة المحمدية » ؟ إذا رجعنا إلى لسان العرب وجدنا أن هذه الكلمة تعني : المعنى الحقيقي للشيء ، وذلك في مقابل المعنى المجازي ، كما تعني : أصل الشيء وطبيعته وجوهره ، كما تعني أيضاً : « الحرمة » ، أي : حرمة الكائن أو حرمة الشيء (٢) . وانطلاقاً من هذه الدلالات التي تثيرها كلمة « الحقيقة » فإن مفهوم الحقيقة

المحمدية لا يعنى فقط تجوهر هذه الحقيقة ووجودها - بالفعل وجودا تاماً - قبل أن يظهر فى هذا العالم شخصه المسمى : محمداً - صلى الله عليه وسلم - وإنما يعنى أيضاً تقرر هذه الحقيقة وثبوتها فى عالم الأزل أو عالم ما قبل التاريخ ، ومفهوم الحقيقة المحمدية - بهذا المعنى - كان مثار جدل صاخب فى تاريخ الفكر الإسلامى ؛ فقد كان ابن تيمية - ومن سار على دربه - يجرى على عادته فى نقد هذه المفاهيم ، فيحاول تقويض الأصل الذى يتأسس عليه مفهوم الحقيقة المحمدية ، وذلك بالقدح فى صحة الحديث الذى ذكرناه من قبل ، والذى يقول فيه النبى - صلى الله عليه وسلم - : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » ، ثم يُحيل المسألة بِرُمَّتْهَا - فى نهاية المطاف - إلى دائرة البدعة المنكرة ، وهكذا يرى هذا الإمام الجدلى الحنبلى أن الحديث المتقدم - بهذه الرواية - غير صحيح ، وأن الرواية التى يمكن أن يقبلها هى رواية مسند أحمد والترمذى ، ولفظها : « متى جعلت نبياً ؟ قال : وآدم بين الروح والجسد (٣) » . ونحن لا نركز من جانبنا هنا على مسألة اختلاف ألفاظ الحديث بين الروایتين السابقتين اللتين تلتقيان فى معنى واحد ، واختلاف الألفاظ بينهما أمر هين ويسير ، لكن نركز على حقيقة أخرى هى أن القواعد والمقاييس التى يستند إليها المحدثون فى تقرير صحة الحديث ترتبط أساساً باختبار سلسلة الرواية وفحصها والحكم على الحديث - تبعاً لذلك - صحة أو ضعفاً ، ومن هذا المنطلق نقول : إن ابن عربى وإن لم يتوقف - حتى وهو فى سنٍّ متقدم - عن دراسة الحديث حسب مناهج المحدثين ، ورغم أنه لم يكن ليجعل شيئاً مما هو مذكور فى علوم الحديث من قواعد ومسائل إلا أنه فى أكثر من موضع (٤) كان يؤكد على أن « الكشف » هو الطريق الوحيد المأمون لمعرفة صحة هذا الحديث

أو ذاك مما يُنسب إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وأنه بتأكيد هذا يتحفظ على منهج علماء الظاهر في تقويم الأحاديث ونقدها .

ومن ناحية أخرى فإن اصطلاح « الحقيقة المحمدية » برغم ظهوره المتأخر في التراث الإسلامى ، مما أدى إلى اعتباره من هذه الناحية بدعة ، فإن المفهوم الذى يدل عليه هذا الاصطلاح - فى معناه المجرد - يُعدّ واحداً من أكثر المفاهيم الإسلامية أصالة وعمقاً ، ونعنى به المفهوم الذى يُرمز إليه فى وضوح تام بـ « النور المحمدى » أو « نور محمد » ، ونفس الشئ يقال على الشبه القوى أو الربط الوثيق بين النبي - صلى الله عليه وسلم - وبين رمز النور ، فهو لم يكن بدعة أو عملاً مخترعاً فى تراث المسلمين ، وإنما هو على العكس مستمد فى الأصل من كلام الله تعالى ؛ ففي الآية ٤٦ من سورة الأحزاب وصف صريح للنبي - صلى الله عليه وسلم - بأنه سراج منير ، ونفس الشئ أيضاً فى الآية ١٥ من سورة المائدة : ﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ﴾ ، فالنور فى هذه الآيات كما يقول المفسرون هو محمد - صلى الله عليه وسلم (٥) ، ومن الجدير بالذكر هنا أن المسلمين لا يطلقون وصف النور على النبي - صلى الله عليه وسلم - إطلاقاً بالمعنى المجازى البسيط بقدر ما يطلقونه إطلاقاً حقيقياً ؛ يؤيد ذلك أن « ابن إسحاق » صاحب السيرة ، الذى وُلد بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - بسبعين عاماً فقط ، ويذكر فى سيرة « عبد الله » والد النبي أنه قُبِلَ زواجه بالسيدة آمنة والدّة النبي - صلى الله عليه وسلم - نظرت إليه امرأة وهو يسير فى الطريق وطلبت إليه أن يتزوجها وتدفع له مائة من الإبل ، لكنه لم يفعل ، فلما دخل بالسيدة آمنة وخرج من عندها لقي المرأة التى اعترضته من قبل ، غير أنها لم تكثر به ، فقال لها : « مالك لا تعرضين

على اليوم ما كنت عرضت على بالأمس ؟ قالت له : فارقك النور الذى كان معك بالأمس ؛ فليس لى بك اليوم حاجة « (٦) ، ويقول ابن اسحاق إن هذا النور كان غرة بيضاء بين عيني عبد الله ، وقد تلاشت عنه بعد ما دخل بأمنة وحملت بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وفى رواية أخرى تختلف قليلاً عن رواية ابن إسحاق هذه أن المرأة التى اعترضت عبد الله هى أخت ورقة بن نوفل ، أحد نصارى مكة ، والذى أكّد للنبي - صلى الله عليه وسلم - حين ظهر له جبريل أول مرة - أن هذا الذى يأتيه هو الناموس الأكبر الذى كان يأتي موسى ، وأنه نبي هذه الأمة ، وكانت أخت ورقة تعلم من أخيها أن نبياً يوشك أن يظهر فى مكة ؛ وإذن فالنور الذى شاهده هذه المرأة هو « نور النبوة » ، كان يحمله والده عبد الله ويظهر على جبينه (٧) ، وقد تداول المؤرخون هذه القصة من بعد ابن إسحاق وابن هشام ، وذكروها فى مصنفاتهم مثل الطبرى (٣١٠ هـ / ٩٢٣ م) ، كما توسع فى روايتها كل كُتّاب السيرة النبوية (٨) ، وقد أثار تفسير هذه القصة - منذ وقت مبكر فى الإسلام - موضوع « الحقيقة النبوية » وطَرَحَه بشكل واضح وصريح ، وهذا الموضوع يمكن أن يعتمد - ضمن ما يعتمد - على حديث مروي فى صحيح البخارى يقول فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - : « بُعثت من خير قرون بنى آدم قرناً فقرناً ، حتى كنت من القرن الذى كنت منه » (٩) .

ولكن هل علينا أن نفهم أن تتقّل النطفة النبوية فى رحلتها هذه من مبدأ الخليقة إلى وقت ظهورها على أنه تنقل تم فى أصلاب آباء النبي - صلى الله عليه وسلم - وأجداده ، أى فى نَسَبه الجسدى ؟ أو نفهمه على أنه سلسلة من المحاطّ والتوقفات فى أشخاص رجال حملوا الوحي الإلهى وتتابعوا فى

ظهورهم واحداً تلو الآخر ؛ ونعنى بهم الأنبياء البالغ عددهم أربعة وعشرين ومائة ألف نبيّ ، يُمثّل محمد - صلى الله عليه وسلم - فى سلسلتهم هذه مكانة الجد الأعلى والنبيّ الخاتم فى آن واحد ؟ إذا رجعنا إلى ترجمان القرآن : ابن عباس (ت ٦٨ هـ / ٦٨٧ م) فى تفسير قوله تعالى : ﴿ وَتَقْلُبُكَ فى السَّاجِدِينَ ﴾ (الشعراء : ٢١٩) فإنه يبدو لنا أنه يُرجّح الاحتمال الثانى أو الشق الثانى من هذين المعنيين ، يقول ابن عباس فى تفسير هذه الآية : « من نبيّ إلى نبيّ ، ومن نبيّ إلى نبيّ ، حتى أخرجك نبياً » . (١٠) وابن سعد الذى ينقل كلام ابن عباس هذا يروى فى طبقاته حديثاً آخر - يرويه الطبرى أيضاً - يقول فيه النبى - صلى الله عليه وسلم - : « كنت أول الناس فى الخلق وآخرهم فى البعث » (١١) وحقيقة الأمر أن الاحتمالين أو الشقين السابقين متلازمان ومرتبطة أحدهما بالآخر ؛ ذلك أن نسب النبى - صلى الله عليه وسلم - يشتمل على عدد أو سلسلة من الأنبياء نعرف منهم : إسماعيل وإبراهيم - عليهما السلام - ومهما يكن من أمر فإن ثمة حديثاً ذُكر فيه « النور المحمدى » ذكراً صحيحاً ، وهو وإن لم يرد فى كتب الصحاح إلا أنه يعتبر أصلاً هاماً فى مسألة « أولية النور المحمدى » ، وأسبقيته على الخلق ؛ يقول جابر بن عبد الله راوى الحديث : « قلت يا رسول الله ! بأبى أنت وأمى ! أخبرنى عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء . قال : يا جابر ! إن الله تعالى قد خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره » (١٢) ونقول : إن مسألة « النور المحمدى » وما طرأ عليها - فيما بعد - من تاويلات أمدّتها بها نظرية « الحقيقة المحمدية » ، تثير فى الذهن بعض المفاهيم التى عبّرت عنها نصوص عديدة سابقة على الإسلام ، واكتسبت من خلالها صوراً شتى ووجوهاً عديدة

مثل مفهوم الكلمة العيسوية : " Logos Spermatikos " الذى حمل القديس جوستان (ت ١٦٥ م) على أن يضيف طابعاً مسيحياً خالصاً - وبأثر رجعى - على كل وجوه الحقيقة ومظاهرها فى فترات ما قبل ظهور السيد المسيح عليه السلام (١٣) ، ومثل مفهوم « الحقيقة النبوية » الذى أشرنا إليه من قبل ، ويُقصد به هنا استمرار تنقل النبوة من نبي إلى نبي إلى أن تستكمل مظهرها الأتم - وبصورة نهائية - فى شخص « المسيح » ، ومثل عقيدة « الحقيقة النبوية » التى نجدها فى قصة كليمنت المزيف المنسوبة إلى كليمنت ، بابا روما الرابع (ت ٩٧ م) ؛ وهى قصة ذات طابع غنوصى واضح ؛ تتخذ موضوعها من مصادر يهودية ، ويهودية مسيحية .

وفيما يقول Oscar Culmann فإن هذه العقيدة التى رفضتها المسيحية الأرثوذكسية قد ورثها الإسلام وجنى الكثير من ثمارها (١٤) ، ويُعدّ « جولد زيهر » أول من انشغل بالبحث والتفتيش عن آثار أفلاطونية محدثة أو غنوصية فى نصوص موضوع « النور المحمدى » (١٥) ونحن من جانبنا لا نجد بأساً فى القول بوجود بعض من أوجه الشبه بين هذا الموضوع وموضوعات أخرى مماثلة ، وبين اعتقادات قديمة مثل الاعتقادات المانوية ، ومثل مفهوم « التناسخ » فى الفلسفة الهندية ، ولا ننكر أن الإسلام بعد أن سيطر على الديانات الأخرى وطواها تحت جناحه قد تأثر فى مسألة النور المحمدى وفى غيرها بمواريث قديمة أو حديثة آلت إليه من هذه الديانات وظهرت فى مجال الألفاظ أو أدوات الفهم والتعبير ، لكننا - برغم ذلك - نرفض نظريات التفسير التاريخى التى تناولت تفسير هذه المواريث فى انتقالها للإسلام ؛ لأن هذه النظريات أو المناهج تدمر - فى نهاية الأمر - جوهر التجربة الروحية فى نفوس المؤمنين ، وتقضى على

ذاتيتها واتساقها الداخلى ، وشييه بهذه النظريات نظريات أخرى سابقة ، زعم فيها أصحابها أن التصوف الإسلامى ليس إلا أمشاجاً غير متجانسة من الأفكار ومن السلوك ، لا يعرفها الإسلام ولا تُعرف له ، ولقد رأينا كيف أن « ماسينيون » استطاع بحق أن يُفند هذا الزعم ، وأن يبرهن على تفاهته وزيفه .

ومما يدحض منطق هذه النظريات أن القرآن الكريم ينظر إلى الوحي المحمدى على أنه الوحي المؤكّد والمتّم لكل الرسالات السابقة : ﴿ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ (١٦) ﴾ (الأحقاف : ٣٠) وأن المؤمن الحق فى ميزان القرآن نفسه هو الذى يؤمن بما أنزل على محمد وعلى جميع الأنبياء والمرسلين من قبله : ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ (البقرة : ٤) . ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ ﴾ (البقرة : ١٣٦) ، مما يمكن معه القول بأن (الحقيقة النبوية) فى سيرها الأزلى فى ضمير الأزمان والأباد ، وكمفهوم يُعبّر عنه أو يرمز إليه « النور المحمدى » ، هى نتيجة منطقية لهذا الأصل الاعتقادى فى القرآن الكريم ، حيث تمثل الرسالات النبوية - فى تتبعها وكثرة مظاهرها المعبرة عن حقيقة واحدة - درجات وأطواراً تبلغ قيمتها - فى نهاية الأمر - فى هذا النبى الذى سُبُطى « جوامع الكلم » ، والذى يكتمل به الدين وتتسخ برسالته الشرائع والأديان السابقة عليه .

ومهما يكن من أمر مشكلة التفسير التاريخى لموضوع « الحقيقة المحمدية » وما أثير حوله من مناقشات عقيمة لا تنتهى - حسبما نعتقد - إلى شيء ذى بال ، فمن المفيد هنا أن نلفت النظر إلى نصوص إسلامية نُقلت إلينا عبر

عصور التاريخ الإسلامى ، وكانت بمثابة شواهد أو أدلة تؤكد انتباه العارفين بالله من أهل الإسلام لحقيقة « النور المحمدى » ووعيمهم المتواصل بأبعادها ودلالاتها العرفانية ؛ ففي تفسير جعفر الصادق للآية الأولى من سورة القلم التى تبدأ بحرف من الحروف الأربعة عشر - وهى الأحرف النورانية المفردة التى تظهر فى مُفتح تسع وعشرين سورة من سور القرآن - يقول الإمام جعفر : « نون هو : نور الأزلية الذى اخترع منه الأكوان كلها ، فجعل ذلك لمحمد - صلى الله عليه وسلم - ، فلذلك قيل له : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ (الآية ٤ من نفس السورة) ، أى على النور الذى خُصِّصَتْ به فى الأزل (١٧) ويخبرنا سهل التستري - أحد الشيوخ الذين يتردد ذكرهم كثيراً فى مؤلفات ابن عربى (١٨) - أن الخضر قال له : « خلق الله تعالى نور محمد - صلى الله عليه وسلم - من نوره (. . .) فبقى ذلك النور بين يدى الله تعالى مئة ألف عام ، وكان يلاحظه فى كل يوم وليلة سبعين ألف لحظة ونظرة ، يزيده فى كل نظرة نوراً جديداً ، ثم خلق منه الموجودات كلها » (١٩) .

وكذلك يؤكد الحكيم الترمذى - أحد معاصرى التستري - على أولية محمد - صلى الله عليه وسلم - فى الوجود فيقول عن خصوصياته : « فأول ما بدأ (الله تعالى) بدأ ذكره ، ثم ظهر فى العلم علمه ، ثم فى المشيئة مشيئته ، ثم فى المقادير هو الأول ، ثم فى اللوح هو الأول ، ثم فى الميثاق هو الأول (٢٠) ، والحلاج (ت ٣٠٩ هـ - ٩٢٢) فى كتاب الطواسين وهو يفسر قوله تعالى ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (النور : ٣٥) بمائل بين « المشكاة » المذكورة فى الآية الكريمة وبين شخصية النبى - صلى الله عليه وسلم - ، ويمائل بين المصباح الموجود فى المشكاة وبين النور المحمدى ،

ويضفى على البطن الذى يتسمى إليه النبى - صلى الله عليه وسلم - وصف « لا شرقية ولا غربية » ، ومن ثم يشبه به « الشجرة المباركة » التى يوقد ريتها ضوء المصباح كما هو مذكور فى الآية الكريمة، يقول الحلاج : « أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت (...) همتته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، (...) . العلوم كلها قطرة من بحره ، الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره (...) هو الأول فى الوصلة ، هو الآخر فى النبوة » (٢١) .

إن تبجيل النبى - صلى الله عليه وسلم - وتوقيره بهذه الصورة التى تنيط به وظيفة كونية وراء وظيفته الرسالية التاريخية ، لم يكن قاصراً أو محصوراً فى دائرة ضيقة من النصوص الصوفية التقليدية ، بل كان متشرباً أيضاً فى نصوص ذائعة ومشهورة مثل : كتاب الشفاء للقاضى عياض (٢٢) الفقيه المالكى الشهير (٥٤٤هـ / ١١٤٩م) ، وكتاب المواقف للأمير عبد القادر الجزارى ، الذى جاء بعد القاضى بسبعة قرون ، والذى خصص فيه موقفاً مختصراً لتفسير الآية الأولى من سورة الإسراء ، خطر له بعد الفراغ منه أنه إذا وقف عليه بعض « من لم يكشف له سر الحقيقة المحمدية ربما يقول ما قال الحافظ ابن تيمية رحمه الله ، لما وقف على شفاء عياض : لقد تغالى هذا المغيربى » غير أن هذا الخاطر لم يثن الأمير عن الإفاضة فى الحديث عن الحقيقة المحمدية ، فقد رأى فى منامه ما يحشه على الزيادة فى هذا الموقف فزاد فيه وأفاض (٢٣) .

ثم نشأت فى عصر ابن عربى - ويسبب من مطالبة الأيوبيين - ظاهرة (المولد النبوى) ، وأخذت تنمو فى اطراد منتظم ، وقد أثمرت هذه الظاهرة - إبان تلك الفترة - كما هائلاً من قصائد الشعر ، منها ما جاء فى صورة شعرية

متألفة ، ومنها ما جاء فى صورة ساذجة بسيطة ، ويمكن القول بأن مصطلح « النور المحمدى » أو « الحقيقة المحمدية » أخذ تطوره فى هذه القصائد - وعلى كلا المستويين - ضمن ألفاظ موحية أحياناً ، ومعبرة تعبيراً صريحاً كاملاً عن هذا المصطلح فى أكثر الأحيان .

ونضرب لذلك مثلاً تائية ابن الفارض (٢٤) ، التى يقول فيها وهو يتحدث بلسان الحضرة النبوية :

فلاحى إلا عن حياتى حياته وطوع مرادى كل نفس مريدة

وإنى وإن كنت ابن آدم صورة فلى فيه معنى شاهد بأبوتى

غير أنه لا مفر من الرجوع لابن عربى فى هذا الموضوع ؛ فهو المصدر الذى سنحيل إليه ونحن نبحث عن مفهوم أكثر وضوحاً وتحديدًا لهذه العقيدة أو هذا المذهب الذى تمخض عنه مصطلح « النور المحمدى » ، وأيضاً علاقات هذا المذهب بمفهوم الولاية ومعناها .

وإذا ما رجعنا إلى الفتوحات وجدنا ابن عربى يطرح فى الباب السادس منها - بعنوان : فى معرفة بدء الخلق الروحانى - عدة أسئلة تُشكل الإجابة عليها موضوع هذا الباب ، وهذه الأسئلة هى : « مَنْ هو أول موجود فيه (الخلق الروحانى) ؟ ومم وُجد ؟ وفيم وُجد ؟ وعلى أى مثال وجد ؟ ولم وجد ؟ وما غايته ؟ » ، ثم يبدأ ابن عربى إجابته ببيان أن بدء الخلق هو « الهباء » - وهو مصطلح يعادل . . . فى منظور الشيخ الأكبر مصطلح الهيولى ، أو المادة الأولى فى لغة الفلسفة - (٢٥) ، وإن أول موجود فى الهباء هو : الحقيقة المحمدية الرحمانية ، تلك « لا أين يحصرها لعدم التحيز » (٢٦) ،

ثم إن الله تعالى « تجلى بنوره إلى ذلك الهباء ويسميه أصحاب الأفكار الهيولى الكل ، والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية ، فقبل فيه تعالى كل شىء فى ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده كما تقبل زوايا البيت نور السراج ، وعلى قدر قربته من ذلك النور يشتد ضوؤه وقبوله . قال تعالى : ﴿ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ﴾ فشبّه نوره بالمصباح ، فلم يكن أقرب إليه قبولاً فى ذلك الهباء إلا حقيقة محمد - صلى الله عليه وسلم - المسماة بالعقل (٢٧) فكان (محمد) سيد العالم بأسره وأول ظاهر فى الوجود . . . وعين العالم من تجليه » (٢٨) .

وكذلك يتضمن الباب الحادى والسبعون بعد الثلاثمائة (الفصل التاسع : فى العالم وهو كل ما سوى الله ، وترتيب العالم / ونظامه) شرحاً مطولاً عن ميلاد الكون يبين فيه ابن عربى الظهورات المتتابعة لصور الموجودات التى قبلها « العماء » وظهرت فيه . العماء - فيما يقول ابن عربى - ليس إلا نفس الرحمن ، وأول كائن فى هذا العماء هو : القلم الإلهى ، أو العقل الأول ، الذى هو « الحقيقة المحمدية » ، وهو « الحق المخلوق به » وهو « الروح القدس الكلى » وهو « مستوى الأسماء الإلهيات » (٢٩) . وكتاب : « عنقا مغرب » - وهو كتاب من كتب ابن عربى يتخذ من ختم الولاية موضوعاً محورياً ومسألة مركزية - يتضمن سلسلة من العبارات ذات دلالة بالغة الوضوح على هذه المسألة ، يقول الشيخ فى هذا الكتاب : « الروح المضاف إلى الحق - جاء فى القرآن الكريم ﴿ ونفخ فيه من روحه ﴾ (السجدة : ٩) - الذى نفخ فيه فى عالم الحق ، وهى : الحقيقة المحمدية (٣٠) . والنبي - صلى الله عليه وسلم - هو الجنس العالى إلى جميع الأجناس ،

والأب الأكبر إلى جميع الموجودات والناس وإن تأخرت طيته» (٣١) ،
و « برزت الحقيقة المحمدية من الأنوار الصمدية في الحضرة الأحدية » (٣٢) ،
« فأوجد الحقيقة المحمدية . . . ثم سلخ العالم منها » (٣٣) ، وكذلك نجد
الفصل الأخير من كتاب الفصوص شديد الوضوح في هذا الموضوع ؛ فمحمد -
صلى الله عليه وسلم - هو « أكمل موجود في هذا النوع الإنساني ، ولهذا
بُدىء به الأمر وخُتم ، فكان نبيًا وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته
العنصرية خاتم النبيين » (٣٤) .

ولا مفر لنا من الحديث عن مفهوم آخر مكمل لمفهوم الحقيقة المحمدية
ومرتبط به أوثق ارتباط ، إنه مفهوم : « الإنسان الكامل » ؛ « فإنه به ينظر
الحق إلى خلقه فيرحمهم ، فهو الإنسان الحادث الأزلي ، والنشأ الدائم الأبدى ،
والكلمة الفاصلة الجامعة ، قيام العالم بوجوده ، فهو من العالم كفص الخاتم ،
وهو محل النقش ، والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه ، وسماء خليفة
من أجل هذا ؛ لأنه - تعالى - الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن ، فما
دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ
الملك ، فلا يزال العالم محفوظًا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل » (٣٥) .
وينطبق مصطلح « الإنسان الكامل » - انطباقًا تامًا - على الإنسان الذي يكون
بالفعل - وليس بالقوة - في كل ما خلق له ، أي الإنسان الذي يحقق -
بالفعل - صورته الإلهية الأصلية ، فالله - تعالى - « خلق آدم على صورته » (٣٦) ،
ومن هنا كان الإنسان « مجمع البحرين » ، ويجمع في ذاته بين الحقيقة العليا
والحقيقة الدنيا ، « فكأنه برزخ بين العالم والحق » (٣٧) ، والإنسان الكامل هو
« القرآن » (٣٨) ، و « عمد السماء » (٣٩) و « الكلمة الجامعة » (٤٠) ، إذ العالم

كله كلمات الله في الوجود ، والإنسان الكامل ينطوى عليها في طبيعته الكاملة (٤١) .

إن هذه العبارات لا تنطبق إلا على الحقيقة المحمدية فقط ؛ لأنها الحقيقة الوحيدة التي تتصف بهذه الأوصاف المذكورة ابتداءً وعلى أتم الوجوه وأكملها ، غير أن هذه الأوصاف يمكن أن تفي - بصورة أو بأخرى - بالتعريف بمفهوم « القطب » أو مفهوم أى كيان روحى آخر يتولى وظيفة القطب ويقوم بمهمته الكونية ، وكيفما كان الأمر فإن هذين المصطلحين : الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل ليسا مجرد مصطلحين مترادفين على معنى واحد ، وإنما يعبران عن رؤيتين أو منظورين مختلفين ؛ فالمصطلح الأول ينظر إلى الإنسان في صورته الأصلية ، بينما ينظر إليه المصطلح الثانى بما هو قصد أو غاية ، أى باعتباره « خليفة » عن الله - تعالى - . وإذن فالكمال المقصود في الإنسان الكامل لا ينبغى أن يؤخذ بالمعنى الخلقى ؛ أى بالمعنى المتصل بالفضائل البطولية وإنما بمعنى « التمام أو « الكمال » (٤٢) . وهذا الكمال في حقيقته لا يحصل إلا لمحمد ﷺ ، فهو خاص به ، وهو المظهر الأتم الجامع للحقيقة المحمدية ، لكنه أيضاً وباعتبار آخر يمثل الغاية القصوى التي تنشدها وتنتهى إليها كل حياة روحية ، وكذلك هو يمثل معنى الولاية وحدّها الحقيقى ، فولاية الولي لا تعنى شيئاً أكثر من مجرد الاشتراك أو الوراثة في ولاية النبي .

ولقد رأينا من قبل كيف أن هذه الوراثة تحصل بطريق مباشر أو غير مباشر « ولا يقال في أحد من أهل هذه الطريقة إنه محمدى إلا لشخصين : إما شخص اختص بميراث علم من حكم لم يكن في شرع قبله ، وإما شخص جمع المقامات ثم خرج عنها إلى لا مقام (إشارة إلى الآية ١٣ من سورة

الأحزاب (٤٣) كآبى يزيد وأمثاله ، فهذا أيضا يقال فيه محمدى « (٤٤) ، ونلاحظ فى هذا النص أن كلمة « محمدى » فى الحالة الأولى لها دلالة محددة ؛ فهى تنطبق على هؤلاء الذين طبقوا حكماً من أحكام الشريعة المحمدية فآثروا فى قلوبهم علماً إلهياً ؛ أى طبقوا من شريعته ﷺ حكماً لم يكن موجوداً فى الشرائع السابقة ولا مطابقاً لحكم من أحكامها (٤٥) ، وهذه الحالة تتعلق بمحمد - صلى الله عليه وسلم - فى إطار وجوده الزمنى التاريخى ، أما فى الحالة الثانية فإن كلمة « محمدى » تنطبق - على عكس الحالة الأولى - على الأولياء الذين قطعوا كل مقامات الطريق الروحى ، وهاهنا ترتبط كلمة « محمدى » ارتباطاً وثيقاً بمعنى الحقيقة المحمدية ذاتها .

ويتابع ابن عربى حديثه - بعد ذلك - فىقول : « وما عدا هذين الشخصين (ممن لا يقال فيه : محمدى بواحد من المعنيين السابقين) فينسب إلى نبي من الأنبياء السابقين » ولهذا ورد فى الخبر : « أن العلماء ورثة الأنبياء » (٤٦) ، ولم يقل : ورثة نبي خاص ، والمخاطب بهذا علماء الأمة ، وقد ورد أيضاً بهذا اللفظ قوله ﷺ : « علماء هذه الأمة كأنبياء بنى إسرائيل » ، ولكن هل يتميز الأولياء الذين يرثون من محمد ﷺ إرثاً مباشراً بخصائص تميزهم عن غيرهم من الأولياء الذين يرثونه ﷺ بتوسط أنبياء آخرين ؟ فى جواب هذا التساؤل يقرر ابن عربى - وهو بصدد حديثه عن معنى السكينة - أن السكينة لم تنزل على بنى إسرائيل نزولاً مباشراً ، أى لم تنزل على قلوبهم ، وإنما نزلت فى مكان بعيد عن قلوبهم ، هو : التابوت ﴿ أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم ﴾ (البقرة : ٢٤٨) لكنها نزلت على قلوب المؤمنين من أمة محمد ﷺ نزولاً مباشراً ، وهذا هو الفرق - فيما يقول ابن

عربي - بين هذين الفريقين من الأولياء : « فكانت آيات بنى إسرائيل ظاهرة وآياتنا في قلوبنا » (٤٧) ، وهذا هو الفرق بين الورثة المحمديين ، و (ورثة) سائر الأنبياء ، فورثة الأنبياء يُعرفون في العموم بما يظهر عليهم من خرق العوائد (٤٨) ، ووارث محمد ﷺ مجهول في العموم معلوم في الخصوص ؛ لأن خرق عاداته إنما هو حال وعلم في قلبه ، فهو في كل نفس يزداد علماً بربه علم حال وذوق ، ولا يزال كذلك » (٤٩) . غير أن هذا الفرق الأولي بين الورثة المحمديين وورثة الأنبياء لا يشكل إلا نقطة ابتداء ينطلق منها ابن عربي في دراسة لتصنيف الأولياء وبيان طبقاتهم ونماذجهم ، وسوف يضع الشيخ الأكبر أيدينا على فروق حاسمة بين هذه النماذج في دراسته التي يتابعها في نصوص أخرى متفرقة في مؤلفاته .

الهوامش

- (١) الفتوحات ، ١ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .
- (٢) ابن منظور : لسان العرب (مادة : حقق) بيروت ، بدون تاريخ ، ج ١٠ ص ٥٢ ، انظر أيضاً : لويس جارديه فى دائرة المعارف الإسلامية مادة : « حقيقة » .
- (٣) ابن حنبل ٤ ص ٦٦ ، ٥ ص ٥٩ ، ص ٣٧٩ والترمذى ، مناقب ١ ، وفيما يتعلق بنقد ابن تيمية المتكرر لهذا الموضوع انظر مجموعة الرسائل ٤ ص ٨ ، ٧٠ ، ٧١ . هذا ويختار الإمام الغزالي رواية : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » وإن كان يفسر الحديث فى إطار أضيق كثيراً من إطار : « الحقيقة المحمدية » ، فالحديث عنده يشير إلى نبوة محمد ﷺ فى التقدير الإلهى قبل خلق آدم - عليه السلام (انظر : المصنوع به على غير أهله ، بهامش : الإنسان الكامل ، القاهرة ١٩٤٩ ج ٢ ص ٩٨) . أما السيوطى فإنه يورد هذا الحديث - فى إجابته على انتقادات السبكي - بلفظ : « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » ، لكنه يذكر فى شرح الحديث كلمة « حقيقة » : « حيث يقول : « فحقيقة النبي ﷺ قد تكون من قبل خلق آدم ، آتاه الله ذلك الوصف ... » انظر : الحاوى على الفتاوى ، القاهرة ١٩٥٩ ج ٢ ، ص ١٨٩) .
- (٤) الفتوحات ١ ، ص ١٥٠ ؛ ٢ ص ٣٧٦ .
- (٥) تفسير الطبرى : تحقيق الشيخ شاکر ، ج ١٠ ص ١٤٣ .
- (٦) هذه القصة التى يرويها ابن إسحاق (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) يرويها ابن هشام أيضاً فى كتابه : السيرة النبوية ، القاهرة ١٩٥٥ ، ج ١ ص ١٥٥ . فيما يتعلق بأحدث الدراسات عن تطور علم السيرة عند ابن إسحاق وابن هشام انظر فى : La vie du prophète, éd.par T.fahd , paris,1983 ، مقال : R.G.Khaury ، بعنوان : (les sources Islamiques de la sira avant Ibn Hishâm) وكذلك مقال W.Montgo Mery Watt بعنوان : The reliability of Ibn Ishâq 's sources PP.31 - 43 ، وفى هذا المقال الأخير يفتد W تهمة التشيع المنسوبة إلى ابن إسحاق .
- (٧) شخصية ورقة بن نوفل شخصية جد غامضة وتستحق أن تفرد لها دراسة مستقلة . أما موقفه من النبى وتأكيد على الوحى الإلهى فيجب أن يؤخذ على أنه اعتراف من رجل ملهم يتحدث باسم رسالة إلهية سابقة ليعلن ابتداء دور جديد من أدوار الرسائل الإلهية . وفى هذا الإطار يمثل اعتراف ورقة - من بعض الوجوه - معنى مماثلاً للمعنى الذى انطوت عليه زيارة ملوك المجوس إلى بيت لحم (انظر : René : Paris, 1950 chap 6) (GU'ENON, le Roi du monde , وينطوى اعتراف ورقة على دلالة ذات صلة خاصة بتأكيد القرآن الكريم على بشارة عيسى عليه السلام بمحمد ﷺ (سورة الصف الآية ٦) وهو تأكيد لا نجد له شواهد مماثلة اللهم إلا تأويلات غير صريحة وردت فى الإنجيل يوحنا (١٤ : ١٦ ، ١٤ : ٢٦) ، أو تأويلات مطعون فى صحتها اشتمل عليها الإنجيل المنسوب إلى برنابا (نذكر هنا بالمناسبة أن أكثر النظريات احتمالاً فى تحقيق أصل هذا

الإنجيل ومصدره هي نظرية Mikel de Epalza : حيث يعزو تأليف هذا الإنجيل إلى مؤلفين موريسكيين .
انظر مقالة :

“ Le milieu hispano - moresque de l' 'Evangile de Barnabé “ (Islamochristiana,n
(8 , Rome, 1982, pp 159 - 183)

(٨) الثعالبي : قصص الأنبياء ، القاهرة ١٣٧١ هـ ص ١٦ - ١٧ .

(٩) البخاري : مناقب ٢٣ .

(١٠) ابن سعد : الطبقات ط لندن ١٩٠٩ ، ١ ص ٥ .

(١١) المصدر السابق ١ ص ٩٦ ، والطبري : التفسير (القاهرة ١٣٢٣ هـ) ج ٢١ ص ٧٩ ، ونشير هنا إشارة سريعة إلى مقال U.Rubin بعنوان “ Pre-existence and light “ نشر في Israel oriental studies, V,1975,PP.62 - 119 . يشتمل على معلومات بالغة القيمة تتعلق بموضوع « النور المحمدي » ، بيد أن إشارتنا السريعة هذه لا تعنى أننا نضرب صفحاً عن هذه الدراسة الشاملة أو المستقصية أو نسقطها من الاعتبار في دراستنا لهذا الموضوع ، وبرغم أننا لا نستطيع أن نتقبل مقالة « جولد زيهر » التي نعرضها بعد قليل في هذا الموضوع ، إلا أننا نؤكد أن نقد Rubin لهذا المقال - خصوصاً نقده لموقف « جولد زيهر » من أقوال ابن عباس المذكورة ، والذي حاول فيه الرجوع بهذه الأقوال إلى أصول أفلاطونية محدثة - هذا النقد يبدو لنا نقداً مفرطاً ومتجاوزاً للحد . . . هذا ويمكن الرجوع في مسألة النور المحمدي - إضافة إلى المقالات والمؤلفات التي نحيل إليها في هذا الفصل - إلى : « ماسينيون » في مقاله المنشور بهذا العنوان أيضاً في دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الأولى ، وكذلك « كوريان » في كتابه En islam iranien ، انظر في فهرس المصطلحات الفنية الملحق بآخر الكتاب : الحقيقة المحمدية والنور المحمدي .

(١٢) إسماعيل العجلوني : كشف الخفاء ، بيروت ١٣٥١ هـ ، ٢٦٥ - ٢٦٦ ؛ والزرقاني : شرح المواهب ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ج ١ ٤٦ - ٤٧ . هذا وللحديث روايات عدة متشابهة ، وإن كانت تختلف في الجزء الأخير من الحديث ، مثل رواية : « إن أول ما خلق الله القلم » (الترمذي : تفسير ٦٨ ، قدر ١٧ ؛ أبو داود : سنن ، ١٦ ، ابن حنبل ٥ / ٧٣٦) ورواية : « أول ما خلق الله العقل » ، وفيما يتعلق بمناقشة ابن تيمية لتفسير الصوفية لهذه الأحاديث راجع : مجموع الفتاوى ج ٩ ص ٢٣٢ ، ج ١٨ ص ٣٣٦ - ٣٣٨ .

(١٣) patrologia grecque VI , 397 , B.C .

(١٤) O . Culmann , le problème littéraire et historique du roman pseudo - clémentin , Paris , 1930 pp 208 sp., 230 sp. ولا مفر لنا من القول بأنه بالرغم من اعتماد كوريان على هذا المصدر ، والقيمة التي يضيفها عليه فإننا لا نستطيع بحال أن نوافق الرأي في قبول مقالة : L . Grillo والتي يذهب فيها إلى أن الإنجيل برنابا يتقل في هذه المسألة رمائل أخرى تعاليم يهودية - مسيحية صحيحة وموثقة . انظر ، L . Girillo , Michel . Frémaux : L' 'Evangile de Barnabé , Paris , 1977 .

(١٥) جولد زيهر : Zeitschrift für Assyriologie , 1990 , VolxxII , pp . 317 - 344 . انظر أيضاً : أبو العلا عفيفي : نظريات الإسلاميين في الكلمة (مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول ، ١٩٣٤ م ، ص ٣٣ - ٧٥) ، انظر كذلك مقالاً بعنوان “ The Influence of Hermetic Literature in Muslim Thought ” : و . B . S . O . A . S . X III, 1950 PP . 840 - 855 .

(١٦) « أعطيت جوامع الكلم » حديث رواه البخاري كتاب : التعبير ١١ ، ومسلم : مساجد ٥ ، وغيرها .

(١٧) هذا النص مأخوذ من تفسير جعفر الصادق ، وهو تفسير ناقص موجود ضمن كتاب : حقائق التفسير للعلمي ، وقد نشر الأب « نوبا » تفسير جعفر الصادق في : Mélanges de l'université saint - Joseph (بيروت ١٩٦٨ ، مجلد : XLIII) تحت عنوان : التفسيرُ الصوفيُّ المنسوب إلى جعفر الصادق (p226) ، كما ترجم الأب « نوبا » هذا النص - مع اختلاف يسير - في كتابه : Exégèse coranique et langage mystique (بيروت ١٩٧٠ ص ١٦٧) وغنى عن القول أن كلام الإمام الصادق هنا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة التطابق بين الأحرف النورية والأطهار الأربعة عشر في التشيع الإمامي ، ومع ذلك فقد اقتبس علماء أهل السنة أقوال جعفر هذه - مع أقوال أخرى له أيضاً - واعتبروها أقوالاً شارحة للحقيقة تنتمي إلى ميراث إسلامي ذي أصل واحد ، وسوف نشير في موضع آخر إلى أن كوربان يرجع أيضاً إلى أقوال الإمام الخامس محمد الباقر باعتبارها مصدراً من مصادر مسألة : « النور المحمدي » ، En Islam Iranien ، pp 99 - 100 .

(١٨) الفتوحات ٢ ، ص ٦ ، ٦٢ ؛ ٣ ص ٤١ ، ٨٦ ، ٣٩٥ ؛ ٤ ص ٢٩٤ ، ٣٧٦ ، وكتاب التجليات ط . عثمان يحيى ، ٣ ص ٣٠٤ . . . وغير ذلك .

(١٩) Massignon : Textes inédits concernant L' histoire de la mystique en pays d' Islam , Paris , 1929 , p . 39 : وقد حلَّ Gerhard Bowering أهمية موضوع « النور للمحمدي » في ملهـب سهل التستري ، وذلك في كتابه : The mystical vision of Existence in classical Islam . - برلين - نيويورك : ١٩٨٠ ص ١٤٩ وما بعدها ، ونشير هنا بصفة خاصة إلى ص ١٥٠ ؛ حيث نلتقي بتفسير التستري للآيات ١٣ - ١٨ من سورة النجم .

(٢٠) الحكيم الترمذي : ختم الأولياء (الفصل الثالث) ص ٣٣٧ .

(٢١) كتاب الطوأسين ، نشره ماسينيون سنة ١٩١٣ بباريس ، وهو عبارة عن طائفة من أقوال الحلاج جُمعت بعد وفاته ، ويعود تاريخها إلى الفترة الأخيرة من حياته . راجع فيما يتعلق بموضوع هذا الكتاب ، الطبعة الثانية من la pssion de Hallaj ، باريس ١٩٧٥ ، جـ ٣ ص ٢٩٧ وما بعدها . والأقوال التي سنوردها منه في موضوعنا هذا مقتبسة من ص ٣٠٤ - ٣٠٦ .

(٢٢) القاضي عياض : كتاب الشفاء ، دمشق ١٣٩٢/١٩٧٢ .

(٢٣) كتاب المواقف ، دمشق ١٩٦٦ - ١٩٦٧ ، ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٢٤) ابن القارض : الثانية الكبرى ، القاهرة ١٣١٠ هـ بشرح النابلسي ، على هامش ديوان ابن القارض ، البيت رقم ٦٣٩ ص ١٨٩ ، ورقم ٦٣١ ص ١٧٥ . وهناك أمثلة أخرى كثيرة لقصائد المديح النبوي تشتمل على ذكر صريح للحقيقة المحمدية ، منها ما نجده في كتاب الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري تأليف على صافي حسين ، القاهرة ١٩٦٤ ص ٢٣٠ وما بعدها . ومنها قصائد للسيد / أحمد البدوي ، والسيد / الدسوقي وغيرهما ، وسنكتفي هنا بإيراد بعض الشواهد فقط ، لكن نتمس الحاجة إلى بحث منهجي منظم في النبوة يتخطى فيه الباحث ميدان الأدب الصوفي ويتجاوزه إلى تلمية الجانـب الإيماني الاعتقادي خصوصاً في مدرسة الحنابلة أو عند المؤلفين المتأثرين بالاتجاه الحنبلي مثل أبي بكر الأجرى (ت ٣٦٠ هـ / ٩٧٠ م) في كتابه . الشريعة ، هذا ويشتمل كتاب Annemarie Schimmel 's book And Muhammad is

His Messenger , Chapel Hill , 1985 على معلومات وفيرة تتعلق بالصور المختلفة لتعظيم النبي ﷺ وتوقيره .

(٢٥) الفتوحات ، ٣ ص ١٠٧ .

(٢٦) الفتوحات ، ص ١١٨ ، ج ٢ ص ٢٢٠ ، بتحقيق عثمان يحيى .

(٢٧) هذا التوحيد بين « الحقيقة المحمدية » و « العقل الأول » يعتمد - في الأساس - على توحيد مماثل بين هذين الأمرين تقرره الأحاديث المذكورة في هامش ١٢ من هذا الفصل (ص) ، وتلاحظ أن ابن عربي يعبر عن هذا التوحيد أو التطابق ، برواية أو بأخرى من روايات الحديث حسب سياق المقام . انظر على سبيل المثال : الفتوحات ١ ، ص ١٢٥ أول ما خلق الله العقل ، والفتوحات ١ ، ص ١٣٩ إن أول ما خلق الله القلم .

(٢٨) الفتوحات ١ ، ص ١١٩ ، ج ٢ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ ، بتحقيق عثمان يحيى ، ويختم ابن عربي عبارته هذه بما يشعر بسمو مكانة علي بن أبي طالب ، وذلك في قوله : « وأقرب الناس إليه (محمد ﷺ) علي بن أبي طالب » . انظر تعليق : عثمان يحيى على هذه الفقرة (ج ٢ ، ص ٢٢٧ ، سطر ٦) وأيضاً مقدمته لهذا الجزء ص ٣٦ حيث يلاحظ فرقا بين رواية الأصل الأول لكتاب الفتوحات ورواية الأصل الثاني في إيراد هذه الفقرة (انظر ط ١٢٩٣ هـ من الفتوحات ، ج ١ ص ١٥٤) ففي رواية الأصل الأول زيادة ذات صبغة شيعية ، وهذه الزيادة تختفي من الأصل الثاني ، ونحن نلفت النظر هنا إلى أن الأصل الأول للفتوحات لا نعرفه إلا من خلال مخطوط يرجع تاريخ نسخه إلى ما بعد وفاة ابن عربي (كان الفراغ من كتابة هذه النسخة سنة ٦٨٣ هـ) ، وعليه فلا يعتبر هذا الأصل موثقاً مثل الأصل الثاني الذي يرجع تاريخه إلى سنة ٦٣٦ هـ والذي نمتلك منه نسخة خطية أصلية بخط ابن عربي نفسه ، أما فيما يتعلق بقضية تحقيق هوية « ختم الولاية » والتي ستناولها في موضوع لاحق ، فإن العبارة السابقة قد أمدت (حيدر آملي) بمعطيات في هذا الموضوع انتهت به إلى تقديم ابن عربي في صورة المتناقض مع نفسه . (انظر : نص النصوص ص ١٩٥) .

(٢٩) الفتوحات ، ٣ ص ٤٤٣ - ٤٤٤ . ونجد في هذا الموضوع أيضاً (التطابق) الذي تحدثنا عنه في هامش ٢٧ من ص (X) كما نجد فيه أيضاً مصطلحات فنية أخرى مقتبسة من شيوخ سابقين ، فمثلاً مصطلح (علم الحق المخلوق به كل شئ) يعود به ابن عربي في الفتوحات (٣ ص ٢٧) إلى ابن برّجان (ت ١١٤١/٥٣٦) ، الذي يسميه : الحق ، آخذاً من الآية الكريمة ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ﴾ (الحجر : ٨٥) كما يعود به أيضاً إلى الإمام سهل بن عبد الله التستري ، ويسميه العلل . وفي التديرات الإلهية (ط نيرج ص ٢١١) يطالعنا كذلك وصف لدرجات النشأة الكونية ، ولكن مع المضاهاة بينها وبين نشأة الإنسان ، وفي هذا الوصف يشير ابن عربي إلى أولية « الحقيقة المحمدية » .

(٣٠) عتقا مغرب ، القاهرة ١٩٥٤ ص ٤٠ .

(٣١) السابق ، ص ٤١ .

(٣٢) السابق ، ص ٣٦ .

(٣٣) السابق ، ص ٣٧ انظر أيضاً ص ٥٠ - ٥١ .

(٣٤) الفصوص ١ ص ٢١٤ ، انظر أيضاً : كتاب التذكرة ، تحقيق وترجمة : R . DELADRIERE

باريس ١٩٧٨ ، الفصل الثاني (La Realité pricipielle de L ENVOY´E) . وفي اعتقادنا أن هذا الكتاب لا يمكن أن ينسب إلى ابن عربي وإن كان يشتمل على ملامح مذهبه ويقتبس كثيراً من نصوصه . وفيما يتعلق

بمشكلة نسبة هذا الكتاب لابن عربي راجع رأى Denis Gril المنشور في " : le bulletin critique des annales islamologiques , txx , 1984 , pp . 337 - 339 .

(٣٥) الفصوص ١ ، ص ٥٠ . انظر فيما يتعلق بالإنسان الكامل : ريتولد . أ . نيكولسون ، دراسات في التصوف الإسلامي (بالإنجليزية) كمبردج ١٩٣٩ ، الفصل الثاني ، ماسينيون :

(1948) L' Homme parfait en islam et son originalité eschatologique .

أعيد نشره في : opera minora ، بيروت ١٩٦٣ ، هـ . انظر أيضا : هـ شيدر :

(Die islamische Lehrer von vollkommenen Menschen) ,Z . D . M . G 79 , 1925

. 15 - 17 , Tizutsu, Sufism and Taoism , Tokyo , 1966 , chp . 192 - 268 , وكذلك .

مقال : ر . أرنالديز في دائرة المعارف الإسلامية (ط . الثانية) ، ومقال : سعاد الحكيم في الموسوعة الفلسفية

العربية . بيروت ١٩٨٦ ، ١ ص ١٣٤ - ١٤٨ ، وايضاً : Masataka Takeshita : نظرية ابن عربي في

الإنسان الكامل (بالإنجليزية طوكيو ١٩٨٧ . وهذا وقد ترجم Titus Burckhardt الفقرة التي أوردناها من

الفصوص بشكل يختلف قليلاً عن ترجمته لذات الفقرة في كتابه , La Sagesse des prophètes , paris ,

(1955 , p25) وهو ترجمة فرنسية - جزئية - لكتاب الفصوص ، كما أهمل في ترجمته لكتاب الإنسان الكامل

لعبد الكريم الجيلي (De L, Homme Universel , Lyon 1953) الباب الستين الذي خصصه المؤلف

لمعالجة قضية الإنسان الكامل (راجع : الإنسان الكامل القاهرة ١٩٤٩ ص ٤٤ - ٤٨) .

(٣٦) ابن حنبل ، ٢ ص ٢٤٤ ، ٢٥١ ، ٣١٥ ، البخاري ، كتاب الاستئذان باب ١ ، وهذا الحديث

يتناوله ابن عربي بالشرح في كثير من مؤلفاته : الفتوحات ، ١ ص ١٠٧ ومواضع أخرى ، أما تسمية الإنسان

الكامل بـ : (مرآة الله) - وهي تسمية أخرى له بما هو صورة إلهية - فإنها تعتمد ايضاً على حديث : (إن

أحدكم مرآة أخيه) ، الترمذي ، كتاب البر ١٨ ، انظر الفتوحات ١ ص ١١٢ ؛ ٣ ص ١٣٤ .

(٣٧) إنشاء الدوائر ، ط . نبيرج ص ٢٢ .

(٣٨) الفتوحات ، ٣ ص ٩٤ ، وحقيقة الأمر أن هذه التحديدات لا تنطبق - في كتابات ابن عربي - إلا

على حقيقة النبي ﷺ ، فهو المقصود من الإنسان الكامل المتصف بالصفات السابقة . ويظهر هذا المعنى ايضاً في

نص آخر (الفتوحات ، ٤ ص ٦١) يقول فيه ابن عربي : « فمن أراد أن يرى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

من لم يدركه من أمته ، فليُنظر إلى القرآن ، فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه والنظر إلى رسول الله - صلى

الله عليه وسلم - فكأن القرآن انتشأ صورة جسدية يُقال لها : محمد بن عبد الله بن عبد المطلب » .

وهذه المطابقة بين ذاته ﷺ وبين القرآن يؤيدها حديث عائشة حين سُئِلت عن خُلُقِه فقالت : « كان

خُلُقُه القرآن » .

(٣٩) الفتوحات ، ٣ ص ٤١٨ (ومن أجل ذلك سمي ايضاً : شجرة ، انظر : اصطلاحات الصوفية ،

مصطلح : شجرة) .

(٤٠) الفتوحات ، ٢ ص ٤٤٦ .

(٤١) الفتوحات ، ١ ص ٣٦٦ ؛ ٤ ص ٦٥ ، ٥ .

(٤٢) الحقيقة المحمدية والمظهر الحيواني للإنسان والإنسان الكامل دوائر تتواري - بالتبادل - مع الدرجات

التي اشارت إليها الآيات الكريمة : ٤ ، ٥ ، ٦ من سورة التين ، وهي : الخلق في أحسن تقويم ، والارتداد إلى أسفل سافلين ، والصالح بالإيمان والعمل الصالح .

(٤٣) ﴿ يا أهل بئرب لا مقام لكم ﴾ ونحن نعتمد هنا على تفسير ابن عربى لهذه الآيات في أكثر من موضع من مؤلفاته (الفتوحات ، ٣ ص ١٧٧ ، ٢١٦ ، ٥٠٠ ، ٤ ص ٢٨ ، مواقع النجوم ص ١٤١ ... إلخ) . ويشير ابن عربى إلى هذا المقام في رسالة الولاية والنبوة (تحقيق ودراسة حامد طاهر ص ٢١) بقوله : « وليس وراء مقام ولا مرمى إلا مقام مالا يقال ، وهو في سورة الأحزاب » ويرغم إشارة ابن عربى هذه فإن محقق الرسالة لم يتبته للمقصود من هذا المقام .

(٤٤) الفتوحات ١ ص ٢٢٣ ، ٣ ص ٣٥٨ وما بعدها بتحقيق عثمان يحيى .

(٤٥) حسبما يبين ابن عربى في نص سابق على هذا النص مباشرة فإن الأحكام الشرعية في الإسلام تتضمن أو تتطابق في جانب منها مع ما جاءت به الشرائع السابقة من أحكام ، ويرغم هذا التطابق فلأن وجوب تعبد المسلم بها تابع من حيث إنها شرع قرره محمد ، لا من حيث إنها جزء من التوراة مثلاً ، أو أن هذا النسي أو ذاك قررها في بعثته ، هذا وتطالعنا فكرة : العلوم الروحانية التي يورثها العمل بالعلوم الشرعية - والتطابق الرمزي بين طبيعة هذين النوعين من العلوم - في كتاب الفتوحات ، خصوصاً : الأبواب ٦٨ - ٧٢ . كما تطالعنا في كتاب : التزلات الموصفية (طبع بالقاهرة ١٩٦١ بعنوان : لطائف الأسرار ، بتحقيق : أحمد ركي عطية وطه عبد الباقي سرور) . وسوف نتناول في موضع آخر قضية العلاقة بين الشريعة والطريقة .

(٤٦) البخارى ، كتاب العلم ، باب ١٠ ابن ماجه ، المقدمة باب ١٧ . وقد ورد الحديث بروايتين غير مذكورتين في الصحاح ، وقد مر بنا (ص هامش) أن العبارة الغامضة التي وضع ابن عربى رسالة الأولياء شرحاً لها هي العبارة المعزوة إلى الشيخ المهدوى وهي : (علماء هذه الأمة أنبياء سائر الأمم) .

(٤٧) يربط ابن عربى في نماذج الأولياء بين « الورثة للمحمدين » و « ورثة الانبياء الآخرين » بالفرقة التي تبدو في قوله تعالى ﴿ سربهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ﴾ (فصلت : ٥٣) .

(٤٨) تعنى هذه الكلمة في أدق معانيها تعطيل القوانين الطبيعية وتوقفها ، فهذه القوانين فيما يرى ابن عربى ، وايضاً فيما يرى معظم المتكلمين ليست أكثر من اطرادات منتظمة يترجمها العقل في صورة سلسلة من العلل والمعلولات ، وهذه القوانين الطبيعية في هذا الإطار لا تقيد بحال من الأحوال قدرة الله تعالى ، وكذلك المعجزة لا تصدم طبائع الاشياء وإن كانت تصدم فكرتنا وعادتنا التي تعودناها حيال هذه الاشياء .

(٤٩) الفتوحات ٤ ص ٥٤ .

الفصل الخامس

ورثة الأنبياء

جاء فى سفر الخروج « إصحاح ٢٩ - ٣٥ » من الكتاب المقدس : « ولما نزل موسى من جبل سيناء ، ولوحا الشهادة فى يده عند نزوله من الجبل ، لم يكن يعلم أن بشرة وجهه قد صارت مشعة من مخاطبة الرب له ، فرأى هارون وجميع بنى إسرائيل موسى ، فإذا بشرة وجهه مشعة ، فخافوا أن يقتربوا منه (. . .) ولما انتهى موسى من مخاطبتهم جعل على وجهه حجاباً » .

لهذه القصة التوراتية أشباه ونظائر فى بعض القصص الإسلامى ^(١) ، ابن عربى نفسه يستند إلى فحوى هذه القصة ومضمونها ، ويتخذ منها مثلاً يوضح به اتجاهاته العامة التى تحدثنا عنها فى نهاية الفصل السابق ؛ يقول : « وموسى عليه السلام لما جاء من عند ربه كساه الله نوراً على وجهه يُعرف به صدق ما ادّعاه ، فما رآه أحد إلا عمى من شدة نوره ، فكان يتبرقع حتى لا يتأذى الناظر إلى وجهه عند رؤيته ، وكان شيخنا أبو يعزى بالمغرب موسى الورث ؛ فأعطاه الله هذه الكرامة ، فكان ما يرى أحد وجهه إلا عمى ، فيمسح الرائي إلى وجهه بثوب مما هو عليه فيرد الله عليه بصره ، ومن رآه فعلم شيخنا أبو مدين - رحمة الله تعالى عليهما - حين رحل إليه فمسح عينيه بالثوب الذى على أبى يعزى فرد الله عليه بصره ، وخرق عوائده بالمغرب مشهور ، وكان فى زمانى وما رأيته ^(٢) لما كنت عليه من الشغل ، وكان غيره من الأولياء المحمدين ممن هم أكبر منه فى العلم والحال والقرب الإلهى لا يعرفهم أبو يعزى ولا غيره ^(٣) ، وفى نص آخر يتعلق بالوراثة الموسوية يلفت ابن

عربى نظرنا إلى كيفية وراثة الأنبياء فينبه إلى أن الإرث النبوى قد يكون أحياناً - إرثاً كاملاً ، وقد يكون أحياناً أخرى إرثاً جزئياً ^(٤) ، وإن إرث الولي من النبى كلياً أو جزئياً يرتبط فى الأساس بالأنموذج الروحى الذى يمثله النبى المورث ويختص به ، ولا يدع ابن عربى علاقة الإرث بين الولي وأنموذجه النبوى إلى مجرد الانتماء للنبي ، وإنما يقارنه بالأسباب والصلوات التى تحكم نظام الإرث فى علم المواريث ؛ والعلاقة بين الولي وبين إرثه النبوى علاقة تؤثر فى سلوك الولي وتطبعه بخصائص معينة لاتخطئها العين ، وإذا كان ابن عربى قد أفرد باباً كاملاً من الفتوحات لمعرفة الأولياء العيسويين ^(٥) ، ، وهم الأولياء الوارثون عيسى عليه السلام وراثته كاملة أو ناقصة ، فإننا - من جانبنا - نتناول هذا الباب بشئ من التحليل بغية معرفة الإطار الذى يناقش فيه ابن عربى مسألة الإرث فى وجوهها المختلفة ، وذلك على الرغم مما يتسم به محتوى هذا الإطار أحياناً من خلط أو فقدان للاتساق المنطقى .

يذهب ابن عربى إلى أن وصف « عيسوى » يوصف به فى المقام الأول - أتباع عيسى عليه السلام من الحواريين ؛ على أن مناط الوصف بهذا الاسم ليس مرده إلى الجانب التاريخى أو الفترة الزمنية التى ظهر فيها عيسى عليه السلام ؛ لأن من هؤلاء العيسويين من عمر وامتدت به الحياة - كما يقول ابن عربى - حتى أدرك شرع محمد ﷺ وآمن به واتبعه ، ومنهم من لا يزال موجوداً بيننا حتى اليوم ، ومنعرف - فيما بعد - أن ابن عربى يحدثنا عن ظاهرة المعمرين هذه باعتبارها إحدى خوارق العادات ، وهؤلاء المعمرون - فيما يرى الشيخ الأكبر - قلة أو استثناء من القاعدة ، ولذا يرثون ميراثاً مزدوجاً : يرثون من عيسى عليه السلام ميراثاً مباشراً من غير حجاب ، مضافاً إليه ما يرثونه منه أيضاً ولكن بتوسط محمد ﷺ ، ومن هنا يتميز العيسويون الأوائل بفتحين مختلفين ، أو إن شئت بنورين ، وأيضاً بنوعين متغايرين .

والى جوار العيسويين الأوائل يوجد العيسويون الثوانى ، وهم الأولياء العيسويون الذين وُلدوا فى الإسلام ، وهؤلاء لهم ميراث واحد فقط ، يرثونه من عيسى عليه السلام بتوسط محمد ﷺ وأخص خصائص هؤلاء فيما يقول ابن عربى : « توحيد التجريد من طريق المثال » ؛ لأن « وجود عيسى عليه السلام لم يكن عن ذكر بشرى ، وإنما كان عن تمثل روح فى صورة بشر ، ولهذا غلب على أمة عيسى بن مريم - دون سائر الأمم - القول بالصورة ، فيصورون فى كنائسهم « مثلاً » ويتعبدون أنفسهم بالتوجه إليها ، فإن أصل نبهم عليه السلام كان عن تمثل ، فسرت تلك الحقيقة فى أمتة إلى الآن ، ولما جاء شرع محمد ﷺ ونهى عن الصور ، وهو ﷺ قد حوى على حقيقة عيسى وانطوى شرعه فى شرعه ، فشرع لنا ﷺ أن نعبد الله كأننا نراه ، وأدخله لنا فى الخيال ، وهذا هو معنى التصوير ، إلا أنه نهى عنه فى الحس أن يظهر فى هذه الأمة بصورة حسية » ^(٦) ، ومعنى ذلك أن عبادة الله تعالى كأننا نراه ، أى العبادة مع تدخل قوة الخيال أو ملكة الخيال ، هذه العبادة فى مظهرها الإسلامى هذا جزء من التشريع العيسوى مؤيد بالشرعية المحمدية ولعل فى قوله ﷺ وهو يجيب عن سؤال جبريل عن الإحسان « أعبد الله كأنك تراه » إشارة لما تقدم ؛ إذ يلاحظ ابن عربى أن هذا القول لم يتوجه إلينا مباشرة ، وإنما بتوسط مخاطبة جبريل ، فجبريل هو المخاطب مباشرة بالعبادة على هذا النحو ، وهو نفسه الذى تمثل لمريم بشراً سوياً . ونفخ فيها كما ورد فى القرآن الكريم فى قصة خلق عيسى عليه السلام ^(٧) ، فكان فى إجابته ﷺ عن سؤال جبريل بقوله : « أعبد الله كأنك تراه » تذكيراً أو إشارة إلى هذا المعنى ، أما الجزء الثانى من الحديث وهو : « فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ؛ فهو أمر خاص بأمة محمد ﷺ ، بل هو من أصول هذه الأمة ، والولى العيسوى بما هو مسلم لا يمكن له - بطبيعة الحال - أن يتجاهل هذا الجزء الثانى من حديث جبريل أو يتغافل عنه ، لكنه بما هو ولى فإن الأمر المتضمن فى الجزء الأول من الحديث « أعبد الله كأنك تراه » هو الذى يحدد الصورة التى

يكون عليها سيره إلى الله تعالى ، ولا يكاد يفرغ ابن عربى من تقسيماته هذه حتى يلفت نظرنا إلى شيخه أبى العباس العريى^(٨) ، كأنموذج أو مثال لهذه الولاية ، إذ كان عيسوياً فى أخريات حياته ، ثم يكشف ابن عربى عن بعض مراحل معينة مرَّ بها - هو نفسه - فى حياته الروحية الخاصة ، فيقول عن نفسه إنه كان فى بدايته عيسوياً ثم نُقل إلى الفتح الموسوى ، ثم - من بعد ذلك - إلى هود عليه السلام ، ثم ورث من جميع الأنبياء واحداً وراء الآخر حتى ورث فى نهاية الأمر محمداً ﷺ ، وسوف نعرض فى مناسبات أخرى من بحثنا هذا بعض العناصر التى تكمل مفهوم العلاقة الخاصة ، بل شديدة الخصوص بين ابن عربى والمسيح عليه السلام ، ونكتفى الآن بالقول بأن تأكيد ابن عربى على أمر هذه العلاقة التى كشفت عنها النصوص المقتبسة آنفاً ، سوف يزداد وضوحاً فى نصوص وفقرات أخرى من كتاب الفتوحات يصرح فيها ابن عربى بأن المسيح هو شيخه الأول ، منذ دخوله فى طريق القوم^(٩) .

ولقد سبق أن أشرنا إشارة سريعة إلى مسألة « امتداد الحياة » بصورة خارقة للعادة لدى بعض الأشخاص ، وأن من هؤلاء من لا يزال حياً يعيش فى أمة الإسلام كشاهد على الوحى الإلهى فى الأمم السابقة ، ونبين هنا أن ابن عربى يعود إلى هذه المسألة كراً أخرى ليقول : « إن فى زماننا اليوم جماعة من أصحاب عيسى عليه السلام ، ويونس عليه السلام ، يحيون وهم منقطعون عن الناس » ، وأنه رأى بنفسه أثراً من آثار شخص من قوم يونس كان يمشى أمامه على ساحل البحر ، يقول عنه ابن عربى : « فَشَبَّرْتُ قَدَمَهُ فِي الْأَرْضِ فَوَجَدْتُ طُولَ قَدَمِهِ ثَلَاثَةَ أَشْبَارٍ وَنَصْفًا وَرَبْعًا بَشِيرِي » ، ولقد قص عليه صديقه أبو عبد الله بن خزر الطنجى أنه لقي هذا الشخص الغريب من قوم يونس ، وأن هذا الشخص أخبرهم عن أمور تحدث فى الأندلس فى عام ٥٨٥ هـ (وهو العام الذى لقي فيه ابن عربى هذا الشخص الغريب) وعام ٥٨٦ هـ ، وكان أن حدثت هذه الأمور ، كما قال ، لم يتغير من كلامه حرف واحد^(١٠) .

ويحدثنا ابن عري - فى رواية يتهى بإسنادها إلى ابن عمر رضى الله عنهما (١١) - عن واحد من هؤلاء المعمرين من أتباع عيسى بن مريم ، غير أنه ينبهنا إلى أن هذه الرواية وإن طعن فى طريق ثبوتها إلا أن هذا الطريق صحيح عنده « كشفاً » ، أو كما يقول : « صحيح عند أمثالنا كشفاً » ، وفحوى هذه الرواية : أن عمر بن الخطاب وجه كتاباً إلى « نضلة بن معاوية الأنصارى » الذى كان موجوداً فى العراق على رأس جيش هناك ، يطلب منه الإغارة على ضواحي « حلوان » بالعراق ، وبعد أن أتم « نضلة » مهمته ، وأثناء سيره بالغنائم لجأ إلى سفح جبل ليدرك العصر قبل غروب الشمس ، فلما أذن سمع من الجبل صوتاً يردد معه الأذان ، وحين قال نضلة أشهد أن محمداً رسول الله ، قال الصوت : أشهد أن محمداً رسول الله ، هو الدين ، وهو الذى بشرنا به عيسى ابن مريم عليهما السلام ، وعلى رأس أمته تقوم الساعة ، ثم مالبت الجبل أن انفلق ، وأطلت هامة الرجل الذى كان يردد الأذان ولا يرى شخصه ، وقال : « أنا زُرَيْب بن برثلمة وصى العبد الصالح عيسى ابن مريم ، أمرنى أن أقيم بهذا الجبل ، ودعا لى بطول البقاء إلى نزوله من السماء » ثم يدور حوار طويل بين نضلة وزرَيْب يختمه بقوله : « اقرئوا عمر منى السلام » ويرسل له مع نضلة رسالة يحصى فيها علامات قيام الساعة ، وتصل الرسالة إلى عمر فيتذكر قول النبى ﷺ : « إن بعض أوصياء عيسى ابن مريم نزل بذلك الجبل من ناحية العراق » ، ثم ما يلبث عمر أن يرسل إلى بعض أصحابه يأمره بالمسير حتى يتزل بهذا الجبل ويقرئ زرياً السلام ، ويسير صاحب عمر ويتزل بالجبل ويقيم به أربعين يوماً ينادى بالأذان فى أوقاته المعهودة ، لكنه لا يسمع صوت هذا الوصى ولا يعثر له على مكان ويقول ابن عري : إن هذا الوصى لا يزال موجوداً فى الجبل منقطعاً لعبادة الله لا يعاشر أحداً .

ويستطرد ابن عري فى تحليل هذه القصة الغريبة وبيان ما تنطوى عليه من أبعاد ودلالات روحية ، فيشير إلى أن هذا الوصى ومن على شاكلته ، أوصياء أحياء لأنبياء سابقين ، وهم - فى نفس الوقت - من أولياء أمة محمد

ﷺ ، وهؤلاء لم تبلغهم دعوة الإسلام بالوسائل العادية للتبليغ ، ولذا فإن الخضر نفسه - شيخ الأفراد - هو وسيلتهم في تبليغهم دعوة الإسلام ورسالته ، وقد ثبت أن النبي ﷺ نهى عن قتل الرهبان ممن اعتزلوا الناس وانقطعوا في الجبال لعبادة ربهم ، وأنه قال في شأنهم : « ذروهم وما انقطعوا إليه »^(١٢) ، وهنا يستنبط ابن عربى أن تبليغ الدعوة رغم أنه من الواجبات المفروضة على المؤمنين إلا أنه غير مطلوب في مثل حالة الرهبان هذه ، مما يدل - فيما يقول ابن عربى - على أن هؤلاء الرهبان كانوا على يئنة من أمر ربهم ، ويلاحظ ابن عربى أن مثل هذه الحالات الاستثنائية التى يتولى الله فيها تعليم بعض عباده وتبليغهم - ولا يشترط أن يكون هؤلاء من أتباع الرسالات السابقة من امتدت حياتهم بشكل خارق للعادة مثل زُرَيْب - تفيدنا فى إزالة ما قد يُتوهم من وجود تعارض ظاهرى بين عموم رسالته ﷺ للناس جميعاً ، الثابت بنص قوله تعالى : ﴿ قل يا أيها الناس إني رسولُ الله إليكم جميعاً ﴾ (الأعراف : ١٥٨) وبين ما هو معلوم من عدم بلوغ هذه الدعوة - فى واقع الأمر - إلى كل فرد من أفراد الناس .

وأكبر الظن أن ما يقصده ابن عربى من هذه الإشارة السريعة الغامضة يمكن أن يتضح بصورة أكبر فى ضوء « الوضع الخاص » الذى تقرره الشريعة الإسلامية لهذه الطائفة من العباد والزهاد المتسبين إلى أديان سابقة نُسخَت بمجيئ الإسلام ؛ فقد وردت إشارة خاطفة فى كلام ابن عربى عن هؤلاء العباد المُمدِّين بالمدد الإلهى ، تتعلق بمن كان منهم من أهل الكتاب ، وبما يوجبه وصف أهل الكتاب من دفع الجزية ؛ ذلك أن أداء اليهود والنصارى للجزية المفروضة عليهم ، وما يستلزمه هذا الأداء من إقرارهم على ما هم عليه بحكم مفروض من الشريعة المحمدية ، هذا الأداء يُدخل أهل الكتاب تحت مظلة النظام الإسلامى نفسه ، بحيث يمكن القول بأن شريعتهم الخاصة - التى نسخها الإسلام من الناحية النظرية - تُوفّر لهم ما يمكن أن نسميه بشريعة سارية المفعول لديهم ، بل إن الإشارة إلى الجزية - فى كلام الشيخ - إشارة صريحة

لتقل القضية برمتها بعيداً عن فئة العبّاد والرهبان ؛ لأن هذه الفئة بانقطاعها فى رؤوس الجبال لا تنالهم أحكام الإسلام الموجهة إلى الأفراد بما هم أفراد فى جماعة أو مجتمع ، فلم يعد الحديث هنا حديثاً عن رهبان منقطعين فى الجبال ، بل هو حديث عن أفراد أهل الكتاب الذين يُطلق عليهم فى الخطاب الدارج فى المجتمعات وصف : « الكفار »^(١٣) .

وهذا الاستطراد ، وإن بدا فى ظاهر الأمر خروجاً عن المقام ، فهو فى حقيقة الأمر استطراد لازم ؛ لأن ما استطرّدنا إليه هو بعينه ما مكن ابن عربى من رسم صورة للولاية أكثر سعة وشمولاً من الحدود الضيقة التى حصرت معنى الولاية - فى المجتمعات الإسلامية - فى نطاق محدود ، وأعنى به المستوى الاجتماعى فقط ، ثم يتابع ابن عربى حديثه فى هذا الباب فيقدم لنا وصفاً للخصائص التى يتميز بها العيسويون من الأولياء ، والتى يمكن أن نتعرف عليهم من خلالها ، وأول ما نلاحظه هنا أن ما يتميز به الأولياء العيسويون من كرامات لا بد أن يكون متسقاً مع نوع المعجزات التى جاء بها المسيح عليه السلام ، فمثلاً ليس للولى العيسوى فى أمة محمد ﷺ كرامة الطيران فى الهواء ، وإن كان له كرامة المشى على الماء ، ذلك أن الطيران فى الهواء هو كرامة الولى المحمدى بحكم تبعيته لنبيه فى معنى الإسراء والمعراج ، فهو ﷺ أنموذج هذه الكرامة وأصلها^(١٤) ، وكذلك يتميز العيسويون - فيما يقول ابن عربى - بالهمة المؤثرة فى الأشخاص وفى الأشياء ، ولعله يقصد الإشارة إلى الطبيعة الحسية لمعجزات السيد المسيح فى إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى والإخبار بما غاب عنه ، ويتميز العيسويون بالرحمة والشفقة البادية فى سلوكهم ومعاملاتهم بين الناس كافة ، مهما اختلفت أديانهم وتباينت نحلهم ؛ فالولى العيسوى ينظر من كل شىء أحسنه ، ثم ينبهنا ابن عربى إلى أن حقيقة النبى ﷺ جامعة لكل هذه الفضائل ؛ لأن نبوته هى الأنموذج الأتم الذى اجتمعت فيه كل فضائل النبوات السابقة ، ومن ثم اشتملت ذاته ﷺ على كل الخصائص الخلّقية العليا التى تميز بها كل نبي من الأنبياء

السابقين ، لقد مرَّ ﷺ مع أصحابه على جيفة ميتة فقال بعض أصحابه : ما أنتن ريحها ! وقال النبي ﷺ : « ما أحسن بياض أسنانها » ! لأنه رأى منها شيئاً آخر حسناً ، وهذه الشفقة العامة التي تنشأ من رؤية الصفات الحسنة أو الأشياء الحسنة في المخلوقات ، وإدراك ما كمن فيها من جمال وكمال قد لا تكون واضحة غالباً في سلوك الولي المحمدي مثلما تكون كذلك في سلوك الولي العيسوي ؛ لأن صفة الجلال قد تغلب أحياناً صفة الجمال عند النبي ﷺ ووارثيه من الأولياء .

ونتساءل الآن : هل لنا أن نتعرف - خلال تاريخنا الماضي - على شخصيات اختُصت بصفات معينة وتسموا من أجلها باسم الأولياء العيسويين ؟ لقد مرَّ بنا آنفاً أن ابن عربي - وهو يتحدث عن شيخه أبي العباس العربي - حدّد لنا أنموذج هذا الشيخ ، وأنه كان عيسوياً في آخر حياته ، وأن ابن عربي عقب بعد ذلك بأنه هو نفسه كان عيسوياً أيضاً ولكن في بداية دخوله طريق القوم ، ثم انتقل تباعاً إلى المقام الموسوي فالمقام الهودي . . إلخ ، ولندع مؤقتاً حال ابن عربي هذه ، ولكن مع استبقاء الحقيقة التي تقرر أن الولي الواحد قد يتأتى له أن يجمع طوال فترة حياته بين أكثر من ميراث نبوي واحد ، بحيث ينبهم بالضرورة مع هذه الموارد تحديد السمات الخاصة التي تُميز أنموذجاً أو آخر من هذه الموارد ، وهذه بحد ذاتها عقبة كأداء تعترض طريق البحث وتحول دون التعرف - عبر منهجية منظمة - على نموذج الشيخ الأكبر أو نماذج ولايته ، ومع ذلك فإن بعض الأولياء لهم خصائص معينة تمكّننا من التعرف على ميراثهم النبوي ، وقد أكد ابن عربي نفسه على هذا الميراث وأشار إليه في بعض المواضع في صراحة ووضوح ، ونورد هنا - على سبيل المثال - أنموذج « الحلاج » الذي تردد ذكره أكثر من مرة في الباب المخصص لبحث العلم العيسوي ، وهو الباب العشرون من الفتوحات ، ففي هذا الباب يشير ابن عربي بقوله « وهذا كان علم الحسين بن منصور رحمه الله » إلى مذهب الحلاج واصطلاحه الخاص في : « الطول والعرض » ، وهما اصطلاحان معروفان

فى كتابات الحلاج ، وبينهما وبين رمزية « شكل الصليب » مناسبة لاتخطئها العين^(١٥) ، وكذلك ما يُنسب للحلاج فى التراث الصوفى من كرامات وخوارق وأقوال وأشعار^(١٦) ، وما يُعرف له أيضاً من أشواق وعذابات ، كل ذلك يؤكد تأكيداً قوياً على ارتباط الحلاج بالمقام العيسوى فى الولاية ، لكن لا يصح أن نفهم من هذا الارتباط أى معنى آخر وراء كونه انعكاساً أو مظهراً لبُعد واحد من أبعاد كثيرة فى دائرة الولاية المحمدية ذاتها .

وهنا يحذر ابن عربى من الخطأ الناشئ من سوء فهم كلام الولى فى ميراث من هذه الموارد ، فقد « يظهر من ولى عند موته موسى أو عيسى فيتخيل العامى ومن لا معرفة له أنه قد تهود أو تنصر لكونه يذكر هؤلاء الأنبياء عند موته ، وإنما ذلك من قوة المعرفة بمقامه »^(١٧) ، وثمة أنموذج آخر للولى العيسوى يمكن أن نتعرف عليه فى يسر وسهولة ، من خلال شخصية عين القضاة الهمداني^(١٨) ، الذى يشبه من وجوه عديدة أنموذج الحلاج أيضاً ، لقد كان عين القضاة تلميذاً لأحمد الغزالى ، واتهم بالزندقة ودعوى النبوة وحُكم عليه بالموت شنقاً ، وقُطعت رأسه بهمدان سنة ٥٢٥هـ / ١١٣١م ، وكان عمره آنذاك ٣٣ عاماً ، وهو العمر الذى رُفع فيه المسيح إلى السماء ، وهو أيضاً عُمر أهل الجنة فى الجنة حسبما يروى البغوى فى مصابيح^(١٩) ، وكثيراً ما وُصف عين القضاة فى كتب متأخرى الصوفية بأنه « عيسوى المشرب منصورى المسلك » ، أى أن مصدر شرابه الروحى هو عيسى عليه السلام ، وطريقه هو طريق الحسين ابن منصور الحلاج^(٢٠) ، ومن الأولياء العيسويين أيضاً : عبید الله أحرار ، وهو شيخ من أشهر شيوخ الطريقة النقشبندية فى القرن الخامس عشر الميلادى ، وكان يصرح بأنه « عيسوى » ، وأنه ورث من هذا الاسم قوة « إحياء القلوب » مثلما كان لعيسى عليه السلام قوة إحياء الموتى^(٢١) .

ولا يخلو عصرنا الحاضر أيضاً من واحد من الأولياء العيسويين ، فهذا « ميشيل فالسان » الذى لفت أنظارنا - منذ أكثر من أربعين عاماً - إلى اكتشاف أهمية مفهوم « الوراثة » فى مذهب ابن عربى فى الولاية ، لم يكشف

هو نفسه عن شيء ذي بال في هذا الموضوع^(٢٢) ، ومع ذلك قدّم لنا بضع صفحات قيمة^(٢٣) ، عرض فيها للخصائص العيسوية عند ولي مسلم معاصر هو : الشيخ العلوى (المتوفى سنة ١٩٣٤) ؛ فقد كان لهذا الشيخ وجه تلوح منه سمات مسيحية غامضة يتعذر تحديدها ، ولطالما جذب الشيخ بلفتات وجهه كثيرا من الأوروبيين الذين ذهبوا لزيارته ، أما الصفحات القيمة التى كتبها فالسان فقد ركز فيها بوجه خاص على ظهور شخصية المسيح أو سماع اسمه بصورة متكررة مصحوبًا بظهور الشيخ العلوى فى رؤى ومناجات حدثت لأبناء الطريق فى زاوية « مستغنى » بعد وفاة شيخهم وأثناء بحثهم عن شيخ يخلفه ، ويقول فالسان : إن هذه الرؤى لها - عندنا - دلالات خاصة ، ليس فقط فيما يتعلق بحالة الشيخ العلوى الروحية ، بل أيضًا بوظيفته فى علوم الأسرار { . . } ولقد كانت طريقته التى يتبنى إليها - بقطع النظر عن دورها العادى الذى تقوم به الطرق الصوفية فى الإطار الإسلامى - أداة أو وسيلة أكدت حضور التصوف وفعاليته كطريق للعرفان على تخوم العالم الغربى وحدوده ، بل حتى فى داخل مجال النفوذ الأوروبى وتأثيره على العالم الإسلامى ، ولم يكن بدّ من أن يُقدّم التصوف فى مدرسة هذا الشيخ فى قوالب وأساليب تتلاءم تلاؤمًا فعالًا والحساسيات الخاصة للعقلية الغربية ، وكانت الجاذبية الآسرة التى مارستها الشيخ على الكثير من الأوروبيين الذين ما لبثوا أن انقلبوا إلى أتباع ومريدين ، وكذلك الدور الذى اضطلعت به طريقة الشيخ فى إدخال التصوف فى ربوع فرنسا وغيرها من البلدان الأوروبية ، كان كل ذلك دليلاً يؤكد مدى التلاؤم والتناغم بين نمط الولاية الذى يجسده الشيخ العلوى وطبيعة الوسط الذى قُدّر للشيخ أن يشر فيه برسالته كمسلم متصوف^(٢٤) .

ولا شك فى أن نفس هذا النوع من علاقة التلاؤم كان من وراء افئسان الغرب المسيحى بالحلاج بعد ما كتب عنه ماسينيون وعرف به فى مؤلفاته ، ونفس هذا التلاؤم - أيضًا - قد يفسر لنا الوضع الغريب الذى صار إليه بعض صوفية القرن الثالث عشر مثل « ابن هود » الذى كان يجتمع إليه يريدون فى منزله

ويتحلقون حوله ليدرس لهم كتاب : دلالة الحائرين لموسى بن ميمون^(٢٥) ، فهأنا يمكن القول بأن هذا الولي موسى ، أو فى أكبر الظن إبراهيم ؛ لأن إبراهيم عليه السلام يمثل الأصل المشترك أو نقطة الالتقاء بين اليهودية والإسلام ، لكن ما فى أيدينا من تفاصيل ومعلومات ليس كافياً ولا دقيقاً بالدرجة التى تؤهل لتكوين رأى حاسم فى الموضوع ، وكذلك ليس فى أيدينا من المعلومات التى يتناقلها المؤرخون عن السيد البدوي (المتوفى (٦٧٥ هـ / ١٢٧٦ م) - ولي طنطا الشهير - ما يمكننا من الحكم بأنه كان موسى الولاية ، وذلك بالرغم من وجود « وجه الشبه » بينه وبين أبى يعزى الذى تحدث عنه ابن عربى فى نص سابق فى بداية هذا الفصل ؛ فقد كان السيد البدوي ملثم الوجه كما هو معلوم من روايات كثيرة ، ويرغم أن بعض المؤلفين من المسلمين أو الغربيين - حاولوا تفسير هذه الظاهرة تفسيراً عادياً مبتذلاً فإن البعض الآخر يؤكد هذه الظاهرة من خلال رواية تقول : إن أحد التلاميذ تجرأ يوماً وراهن على رؤية وجه الشيخ ، فلما كشف الشيخ عن وجهه صعق التلميذ ومات من فوره^(٢٦) .

وكما أنه لا يوجد مفتاح لتفسير الأحلام يستخدمه المرء فى تعبير الرؤى ، كذلك لا يوجد مفتاح للأولياء يعرفون به - بصوة مُتَقَنَّة - نوع هذه الولاية أو تلك ؛ ذلك أنه إذا كان الحدس أمراً محتملاً بل وارداً ، وأنه - فى حالات نادرة جداً - ينبع من بدهيات لا يأتياها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، فإن « العارف » هو الشخص الوحيد الذى يعرف ، بفضل ما يؤتى من فراسة أو كشف ، كيف يفسر - فى غير لبس ولا خطأ وفى كل الظروف والأحوال - أمارات ميراث النبوة فى شخص الولي ذاته أو فيما يظهر منه من أفعال أو أقوال ، هذا وقد يرث الولي نفسه أنبياء كثيرين ، وقد لا يرث إلا جزءاً من ميراث نبي واحد من الأنبياء ، ومع كلا الحالين يزداد موضوع علاقة الولي بميراثه تعقيداً وغموضاً ؛ لأن الأمارات المميزة تكون حاثثاً إما بالغة الكثرة ، وإما نادرة لا تكفى فى تبين هذه العلاقة .

ولا ينبغي أن نغفل عن حقيقة أن الكلمات النبوية التي يبنى عليها مفهوم الولاية لا تنحصر في الأنبياء السبعة والعشرين الذين ورد ذكرهم في كتاب الفصوص ؛ فقد مر بنا من قبل في الباب الثالث من أبواب الفتوحات ما يفيد استمرار وجود مئة وأربعة وعشرين ألف ولي أو ولاية تساوق مائة وأربعة وعشرين ألف نبي ، جاءوا تباعا منذ بدء الخليقة حسبما يقرره الحديث الشريف ، وكما أن الأسماء الإلهية - على كثرتها اللانهائية - ترجع إلى أصول متناهية ، هي « أمهات الأسماء » ، أو حضرات الأسماء^(٢٧) ؛ فكذلك كثرة الأنبياء يمكن أن ترجع إلى نماذج أو صور كبرى تصدر عنها بقية النماذج الأخرى على ما بينها من تفاضل واختلاف ، وهذه النماذج هي الكلمات التي نراها مبسطة في كتاب فصوص الحكم فصلا وراء آخر ، وسواء أخذنا عدد الكلمات المذكورة في الفصوص (٢٧ كلمة) على حقيقته ، أو أخذناه بمعنى آخر ، فهناك - إضافة إلى ما سبق - دوائر أخرى تزخر بكلمات ثوان صغرى تنبثق من الكلمات الكبرى السابقة ، ولها أهمية قصوى في تحديد هذه النماذج ، ونحن نجهل هويات هذه الكلمات ، بل حتى أسمائها لانعرف عنها شيئا^(٢٨) .

وحتى لو حملنا العدد المذكور في كتاب الفصوص على حقيقته ، وأخذنا في الاعتبار تلك المعلومات التي يشير إليها ابن عربي في كتاب الفصوص تلميحاً أو إشارة ، وهي معلومات تتكامل مع معلومات أخرى يمكن استنباطها من نصوص الفصوص أو من نصوص غيرها ، مثل النص الذي يسرد فيه قصة مشاهدته لجميع الأنبياء ومثل نصوص كتابه العبادلة^(٢٩) ، التي تتميز بشدة الغموض والخفاء ، نقول : حتى لو حملنا العدد على حقيقته ؛ فإن مسألة البحث في كتابات ابن عربي عن مقاييس علمية يستخدمها الباحث في هذا الموضوع تعدو أمراً غاية في الصعوبة ، بل إن عناوين أبواب الفصوص نفسها لتلفت الأنظار إلى العديد من العلوم الروحانية التي يختص بها هذا النبي أو ذاك ، والتي يرثها منهم الأولياء والعارفون ، مثل : علم الأسماء التي يختص بها آدم ، وعلم العطايا الإلهية بالنسبة لشيث ، وعلم التنزيه بالنسبة لنوح ،

والخلة بالنسبة لإبراهيم ، والقضاء والقدر لعزير ، والرحمة لسليمان ،
والخلافة لداود . . . إلخ . وبرغم كل مانعته من معطيات القرآن والسنة عن
كل نبي من الأنبياء ، ومع ما نعرفه من كتابات ابن عربى مما يتعلق بهم -
عليهم السلام - تصريحاً أو حدساً ، فقد بقى فى كتابات الشيخ الأكبر فى هذا
الموضوع مساحات شاسعة مستغلقة لاتكاد تبين بشيء ، غير أننا نجد - برغم
كل ماتقدم - فكرة مركزية تستعلن فى كل كتابات ابن عربى ، وتظهر فيها
واضحة وضوح الشمس ، هذه الفكرة هى أن الأمة المحمدية - ممثلة فى أوليائها
وفى أية لحظة من لحظات تاريخهم - تختصر أو تختزل الحكم التى نزل بها
الوحى على جميع الأمم السابقة منذ بدء الخليقة وعلى امتداد دورات الحياة
الإنسانية (٣٠) .

وتلخص طريقة كل نبي فى إدراك وتحقيق ما نزل عليه وناسبه من الحكمة
الإلهية ، وفى ضوء هذه الفكرة المركزية فى نظرية الولاية عند ابن عربى
يتكشف لنا فى وضوح معنى التناظر أو التوازى الذى يقيمه ابن عربى بين عدد
الأولياء من ناحية وعدد الأنبياء السابقين - المعروفين وغير المعروفين - من
ناحية أخرى ، وذلك برغم خفاء العلاقة ودقتها بين أشخاص الأولياء
وأشخاص الأنبياء بالنسبة للنظر العادى .

أما ما يذكره ابن عربى فى كتابه الفصوص من حصر النماذج الكبرى
للنبوة فى سبعة وعشرين أنموذجاً فإنه يتطابق مع عدد أسماء الأنبياء المذكورين
فى القرآن الكريم ، وهو الكتاب الذى وصفه الله بقوله : ﴿ ما فرطنا فى
الكتاب من شيء ﴾ (الأنعام : ٣٨) ، مما يعنى أن هذا العدد ينطوى بالفعل
ويطريق التضمن على مجموع صور النبوة ونماذجها ، ومن ثم : مجموع صور
الولاية أيضاً ، بحيث يمثل كل واحد من الأنبياء البالغ عددهم أربعة وعشرين
ومئة ألف نبي صورة أو أنموذجاً من النماذج الكبرى للنبوة ، ولو كان الأمر
على خلاف ذلك - بأن كان عدد الأنبياء المذكورين فى القرآن لا يتطابق مع عدد

النماذج الكبرى للنبوة - لكان الله تعالى قد ذكر لنا أسماء أنبياء آخرين يكتمل بهم العدد الكلى الذى تظهر من خلال أشخاصه الصور الجامعة لمعنى النبوة .

ولقد سبق أن بينا أن ابن عربى يستبدل بـ « ذى النون وذى الكفل » - المذكورين ضمن الأنبياء فى القرآن الكريم - « شيثا وخالد بن سنان » فى فصوص الحكم ، ونحن لانجد - فيما نعلم - أى عرض أو شرح لهذه المسألة فى أى من كتب ابن عربى التى من بين أيدينا ، ومع ذلك فإن هذه المسألة لاتتفق مع المعطيات العامة فى مذهب الشيخ ، ولا مع منظوره الخاص ، اللهم إلا إذا قدرنا أن « ذا النون » و « ذا الكفل » الذين لا يذكر القرآن عنهما أية خصائص محددة ، هما بعينهما : شيث وخالد بن سنان ^(٣١) ، ، المذكورين فى الفصوص ، ولكن بحسب وظيفتهما فى الدور الخاص بهما من دورات التاريخ ، وباعتبارهما مظهرين معنيين من مظاهر الحكمة الكلية .

ومما يجب التنبيه له أن العدد (٢٧) يطابق - كما ذكرنا من قبل - عدد الدجالين الذين هم « أولياء الشيطان » ، وذلك فى مقابل نفس العدد الذى يمثله الأنبياء الكبار الجامعون لصور النبوة كلها ، والمسمون : أولياء الرحمن ^(٣٢) ، وينبغى أن نلمح فى نهاية كلامنا هنا الإشارة القوية بين العدد (٢٧) وبين نزول القرآن الكريم نفسه ؛ فقد كان نزول القرآن - كما هو معلوم - فى ليلة القدر (سورة القدر : ١) ، وهى الليلة التى يحتفل بها المسلمون عامة فى ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان ، ولقد أشرنا من قبل إلى أن « الإنسان الكامل » - فيما يرى ابن عربى - هو : « أخو القرآن » ، وأن وجه الشبه بينهما هو أن كلا منهما يُسمى « الكلمة الجامعة » ، ومن هذا المنظور يرى الشيخ الأكبر أن ليلة القدر ليست إلا شخص محمد ﷺ ، وفيما يتم - فى آخر الزمان - اكتمال النبوة والولاية ، إذ ما جاء الأنبياء السابقون عليه ﷺ إلا ليُجَلَّوا بعض مظاهرهما ، وإذن فليلة القدر هى التاريخ الرمزى للرسالة الأخيرة ، وهى أيضاً - بالنسبة للإنسان نفسه - تاريخ للولادة الثانية التى يعود فيها إلى ما كان عليه من قبل فى الأزل ، وهذا التطابق بين القرآن والإنسان

الكامل يتأكد بلحاظ أن كلا من نزول القرآن وصعود الإنسان الكامل ذي علاقة
وثقى بالعدد (٢٧) ؛ ففي ليلة السابع والعشرين من رجب من كل عام يحتفل
المسلمون بحادثة إسماء النبي ﷺ ومعراجة من سماء إلى سماء حتى وقوفه
على أبواب الحضرة الإلهية ، بحيث كان منها على مقربة ﴿ قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ
أَدْنَى ﴾ (النجم : ٩) وهذان القوسان هما - في منظور ابن عربي - نصفا
الدائرة ، وباجتماعهما تظهر الحقائق الإلهية ، والحقائق الخلقية ، وتحقق
الوحدة الحقيقية المشتملة على الكثرة (الوحدة في عين الكثرة) وهنا نلتقى مرة
أخرى بالعدد (٢٧) كتفسير رمزيّ لصعود الإنسان الكامل ^(٣٣) .

الهوامش

(١) الثعالبي : قصص الأنبياء ، ١٣٧١ هـ ، ص ١٢٣ - ١٢٤

(٢) أبو يعزى هو أحد شيوخ أبى مدين . انظر فيما يتعلق بأبى يعزى V. LOUBIGNAC فى مقالة un Saint berbère, moulay bou AZZA, Hespéris, 1944, vol xxxl والتادلى : التشوف إلى رجال التصوف ط . أحمد توفيق ص ٢١٣ - ٢٢٢ ؛ وأيضاً E.DERMENGHEM فى كتابه Le culte des saints dans l'Islam maghrébin ، الطبعة الثانية ، باريس ١٩٨٢ ، ص ٥٩ - ٧٠ ويذكر A. BEL (فى كتابه : سيدى أبو مدين وشيخه الدقاق (بالفرنسية) ، باريس ١٩٢٣ ، ج ١ ص ٣١ - ٦٨) أنه يوجد مؤلف كامل - غير مطبوع - عن أبى يعزى ألفه أبو العباس أحمد التادلى (المتوفى سنة ١٠١٣ هـ / ١٦٠٤ م ، وهو غير التادلى المشار إليه آفا ، والذي عاش فى القرن السابع الهجرى / التاسع الميلادى) بعنوان « كتاب المعزى فى مناقب الشيخ أبى يعزى » وقد أتيح لنا أن نلقى نظرة فاحصة على مخطوطتين من هذا الكتاب ، موجودتين فى دير التومليلين (Abbey of Toumliline) ، وبهذه المناسبة أقدم شكرى لسماحة الأب أمين مكتبة الدير على ما أسداه لنا من خدمات . هذا وتوجد الآن طبعة ممتازة ، بتحقيق أ . توفيق (الرباط ١٩٨٩) لكتاب : « دعامة اليقين » لأبى العباس العزفى (المتوفى ٦٣٣ هـ) وفيما يتعلق بالملابسات الاجتماعية والسياسية التى دفعت أسرة العلويين إلى الاهتمام بهذا الولي ، يُراجع " Jacques Berque : Ulémas, Fondateurs , insurgés : du Maghreb Paris, 1982 . ويبدو من كلام ابن عربى عن الشيخ أبى يعزى أنه رار هذا الشيخ أو لقيه ، غير أن ما يتناقله المؤرخون عادة فى تاريخ وفاة الشيخ أبى يعزى (٥٧٢ هـ / ١١٧٧ م) لا يتفق مع افتراض وجود هذا الشيخ حياً أثناء فترة تواجد ابن عربى فى المغرب ؛ ففي هذا العام (٥٧٢ هـ) كان عمر ابن عربى سبعة عشر عاماً ، وكان لا يزال يقيم فى مدينة أشبيلية ، ولم يُعرف عنه أنه غادر بلدته بالاندلس وفارقها إلى بلاد المغرب فى تلك الحقبة من حياته ، ولا مفر لنا من القول بأن ما يصرح به ابن عربى فى هذا الموضوع - ومواقع أخرى مشابهة - إن هو إلا خطأ وقع فيه الشيخ وهو يؤرخ لمراحل حياته العملية والروحية ، ومن المحتمل أن يكون ابن عربى قد خلط بين « أبى يعزى » وابنه « أبى على » ، فهذا ادعى للقبول والتصديق ، أما عن الشيخ أبى مدين (ت ٥٩٤ هـ / ١١٩٧ م) فيراجع مقال G. Marçais فى دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الثانية) ، ورغم أن كلا من أبى مدين وابن عربى لم يلتق أحدهما بالآخر - فى عالم الاشباح - فإن ابن عربى يعتبره واحداً من شيوخه ويذكره فى مواضع عديدة من كتبه (الفتوحات ١ ص ٢٢١ ، و ٣ ص ٦٥ ، ٩٤ ، ١١٧ ، ١٣٠ ، ١٣٦ ، ٤ ص ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٩٥ ، ومحاضرة الأبرار ، بيروت ١٩٦٨ ، ١ ص ٣٤٤ ، ومواقع النجوم ص ١٤٠ ... الخ) .

(٣) الفتوحات ٤ ، ص ٥٠ - ٥١ .

(٤) الفترحات ١ ، ص ٨٢ : « ففاضل الورثة في الميراث بحكم طبقاتهم ؛ فمن الورثة من يحوز المال كله ، والوارث النصف ، والرابع ، والثلث ، والسدس إلى غير ذلك » .

(٥) الباب السادس والثلاثون من الفتوحات (ج ١ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٦ ؛ ج ٣ ص ٣٥٦ - ٣٨٩ ط . عثمان يحيى) .

(٦) هذه الفقرة تشير إلى حديث جبريل الذي يقول فيه النبي ﷺ عن الإحسان : « أن تعبد الله كأنك تراه » البخارى ، كتاب التفسير (تفسير سورة لقمان) باب ٣ ، وكتاب الإيمان باب ٣٧ .. إلخ ، ولكلمة « كأن » فى هذا الحديث دلالة هامة ، فهى تميز استعمال « الخيال » فى الروحانيات .

(٧) فيما يتعلق بتفسير ابن عربى للآية القرآنية (مريم : ١٧) التى تتحدث عن خلق عيسى ، راجع : فصوص الحكيم ١ ، ١٣٨ ، ١٣٩

(٨) هذا الشيخ يذكره ابن عربى كثيراً فى مؤلفاته ، وأحياناً يورده بكنيته : « أبو جعفر » وقد خصص له أول ترجمة من تراجم كتاب روح القدس (دمشق ١٩٦٤ ص ٤٦ - ٤٨) ، وانظر أيضاً : الفتوحات ١ ص ١٨٦ ، ٢ ص ١١٧ ، ٣ ص ٢٠٨ ، ٣٣٦ ، ٣٥٩ ، ٤ ص ١٢٣ .

(٩) الفتوحات ، ١ ص ١٥٥ ، ٣ ص ٤٣ ، ٣٤١ ، ٤ ص ٧٧ .

(١٠) ترد هذه القصة بعينها مرة أخرى فى الفتوحات ، ٢ ص ٤١٥ . هذا ويقابل عام ٥٨٥ وعام ٥٨٦ من الهجرة عامى : ١١٨٩ ، ١١٩٠ من التقويم الميلادى .. وفى هذا التاريخ استطاع أبو يوسف ، يعقوب المنصور (ثالث أمراء الموحدين) أن يصد هجمات البرتغاليين والقتشاليين فى شرق الأندلس .

(١١) هذه الرواية التى نقلها من الفتوحات ، ١ ص ٢٢٣ نجدها أيضاً فى : محاضرة الأبرار ، ٢ ص ١٤٦ وما بعدها .

(١٢) الفتوحات ، ١ : ٢٥٥ ، ٣ : ٣٦٩ (تحقيق عثمان يحيى ، القاهرة ، ١٣٩٤ هـ ، ١٩٧٤) . هذا وقد علق عثمان يحيى - فى الهامش - على رواية ابن عربى لحديث : « ذروهم وما انقطعوا إليه » بقوله : « انظر : صحيح البخارى ، كتاب الأنبياء ، باب ٥٤ ، وصحيح مسلم ، كتاب التوبة ، حديث ٤٦ ، ٤٧ ، وكتاب الزهد ، حديث ٧٣ ، ومسنند ابن حنبل ، ٣ : ٣٣٧ ، ٣٤٧ ، وسنن الترمذى ، سورة ٨٥ ، ٢ ، وكتاب المناقب ، باب ٣ ، وسنن ابن ماجه : كتاب الفتن ، باب ٢٣ » . وقد رجعت إلى هذه المصادر ولم أجد ذكراً للحديث كما أورده ابن عربى ، وإن وُجد فى بعضها ما يتعلق بالرهبان بصفة عامة . (المترجم) .

(١٣) انظر فيما يتعلق بهذه القصة : الفتوحات ، ١ : ١٣٥ ، ٢ : ٥٩٢ ، ٣ : ١٤٥ . وقد كانت الفقرة الأخيرة من هذه القصة موضع نقد شديد من قبل مؤلف تركى ، انتهى فيه إلى اتهام ابن عربى بالزندقة ، وقد تولى النابلس مهمة الدفاع عن الشيخ فى هذه القصة فى رسالة مخطوطة بعنوان : (القول السيد ، مخطوطات الظاهرية ، ١٤١٨ لوحة ١٥٣ - ١٠١ ب) ..

(١٤) وهنا لا ينفى أن الولى ، أى ولى ، يعرف « المعراج » كرمز للمقامات التى يسلكها فى سيره الروحى صوب الولاية الكاملة ، وسوف تتناول هذه المسألة بمزيد بيان فى تحليلنا لرسالة الأنوار فى الفصل الأخير من هذا الكتاب ، وإذن فقصر كرامة الطيران فى الهواء - والمرتبطة بأنموذج المعراج النبوى - على الولى المحمدى دون غيره لا يقدح فى عموم المعراج لجميع الأولياء ؛ لأن القصر هنا محصور فى دائرة « حركة الجسم الحية » وقتلته على الطيران فى الهواء .

١٥ - الفتوحات ، ١ ص ١٦٩ ، وراجع فيما يتعلق بالمصادر الإسلامية لموضوع « رمزية الصليب » مقال Michel Vâlsan بعنوان Symbolisme de la croix المنشور في مجلة ditio- Études Tra nnelles عدد مارس - يونيو ، وعدد نوفمبر - ديسمبر ١٩٧١ . وهذا المقال يشتمل على تحليل للباب العشرين من الفتوحات كما يتضمن ترجمة فرنسية لنفس الباب أيضاً .

١٦ - ماسينيون ويول كرواس : أخبار الحلاج ، باريس ١٩٣٦ ، النص العربي . وليس من ههنا أن نطوّل القول فيما يتعلق بالحلاج ، ولكن نكفي بالإشارة إلى مؤلفات : ماسينيون ، وفي مقدمتها : الطبعة التي صدرت من كتابه Passion بعد وفاته ، وكذلك كتاب أدنالدن بعنوان « الحلاج أو دين الصليب » - بالفرنسية - باريس ١٩٦٤ (خصوصاً الفصل الرابع) ، فحقيقة الأمر أن ماسينيون - حتى في اختيار المقدرات التي استخدمها في ترجمته (وإيضاً في اختياره كلمة Passion) - كان عاجزاً عن مقاومة ميل داخلي لتصير الحلاج أو تقديمه في ثوب « شخصي مسيحي » ، الأمر الذي أيقظ في بعض دوائر المجتمع المسيحي نوعاً من المصالح المشبوهة ، صاحبها قدر غير قليل من التهوين والتقليل من قيمة الوجوه الأخرى الأصلية للتصوف الإسلامي ، وفي هذا ما يوجب تنبيه القارئ إلى ضرورة اليقظة والحذر وهو يطالع هذه المؤلفات ، ونقول : إن الصدى المسيحي الغريب ، الذي تثيره بعض عبارات الحلاج - خصوصاً عبارته « أنا الحق » ، تلك التي يصعب عدم تقريبها من كلام المسيح ومقارنتها بقوله في الإنجيل يوحنا (١٤ : ٦) : أنا الطريق ، أنا الحق ، أنا الحياة - لامحالة يجرنا إلى كثير من إشكالات الخلط والاضطراب ، غير أن مقاييس الشيخ الأكبر وأنظاره في هذا المقام هي وحدها الكفيلة بإزالة كل هذه الإشكالات .

(١٧) رسالة الأنوار ، حيدر آباد ١٩٤٨ ص ١٦ ، وتحذير ابن عربي هذا قد يساعدنا على التفسير الصحيح للقصة الغريبة التي يقصها علينا الرحالة الفينيقي هرمان لاندولت (Herman Landogt) عن الأمير المغولي دار شيكو ، الذي قُتل بتهمة الهرطقة والزندقة ، يقول لاندولت : إن هذا الأمير تلمذ على بعض شيوخ التصوف المتأثرين بابن عربي ، وأنه كان يردد في خلوته باستمرار العبارة التالية : « إن محمداً قتلني ، وإن ابن الله أحياني » . وقد استج لاندولت من هذه الكلمات أن الأمير المغولي ارتد عن الإسلام واعتنق المسيحية ، وهو يحتاج مشكوك فيه إلى حد بعيد ؛ فمن البعيد جداً - إن لم يكن مستحيلاً - أن يرتد أمير مسلم عن دينه ، وأكبر الظن أن هذه الكلمات ليست مقصودة في معناها الظاهري القريب ، ولو صدقت هذه القصة فإن التفسير المعقول هو ما يقوله ابن عربي عن الأولياء العيسويين في الأمة المحمدية ، وقصاري ما يمكن قوله في هذه القصة - لو ثبتت صحتها - أن هذا الأمير كان عيسوي المشرب . انظر فيما يتعلق بحالات أخرى للأولياء العيسويين مقالة M. Ba- livier بعنوان Chrétiens secrets et martyrs christiques en Islam المنشور في Islamoch-ristiana, no. 16, Rome . 1990

(١٨) وفيما يتعلق بعين القضية انظر : ماسينيون "Passion" فهرس الاعلام والمصطلحات ، مادة : « همدان » وقد كتب عين القضية رسالة « شكوى الغريب » وهو سجين في نفس السنة التي قُتل فيها ، وقد نشر هذه الرسالة - مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية - م . عبد الجليل ، في مجلة : Journal Asiatique (عدد يناير - مارس)

(١٩) البغوى : مصابيح السنة ، ٢ ص ١٥٢ .

(٢٠) عبد الجليل : المصدر السابق ص ١٢ - ١٢ ، وماسينيون : " Passion " ٢ ص ١٧٧ ، ويلزما أن نين هنا أن استعمال هذه العبارات لاحقاً تاريخياً لابن عربي وتأخر عنه ، مما يدل على قبول دوائر التصوف لمذهب ابن عربي في الولاية ، وللغروق التي يقيسها للتمييز بين أنواعها وأنماطها ، ومما يتأقل من خوارق عين القضاة ذات الخصائص العيسوية أنه أحيا الميت (انظر كتابه : التمهيدات ، تحقيق أ . عيران ، طهران ١٩٦٢) .

(٢١) راجع محمد الرخاوى : الأنوار القدسية فى مناقب السادة الثمبندية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ . ص ١٥٧ - ١٥٨ ، ههنا وتذكرنا عبارة « إحياء القلوب » بقوله تعالى : ﴿ وأحيى الموتى بإذن الله ﴾ (آل عمران : ٤٩) .

Études traditionnelles: انظر (٢٢) ، يوليو - أكتوبر ١٩٦٢ ، ص ١٦٦ هامش ٢ ، وص ١٦٩ هامش ١٢ .

(٢٣) بعنوان : " Sur le Cheikh AL Alawi " في مجلة : Études traditionnelles ، يناير - فبراير ١٩٦٨ ،
 وهذه الصفحات تكملة لبحث نُشر من قبل في نفس المجلة ، من كتاب : A Moslem Saint of the Twentieth century,
 London 1961

(٢٤) هذه اللحظات العيسوية التي تميز بها الشيخ العلوي تؤكد لها أيضاً بعض الأحداث والتفاصيل التي صاحبت اللحظات الأخيرة قبل موته ، وقد أشار فالسان إلى هذه التفاصيل إشارة حذرة متحفظة ، أنهى بها مقالته التي تحدثت عنها آنفاً ، هذا ويسدو لنا أننا في حاجة إلى دراسة من هذا النوع عن الأمير عبد القادر الجزائري الذي تميزت شخصيته وفضائله بصفة عيسوية كذلك ، وقد كان لهذا الأمير - إضافة إلى ما سبق - دور خاص في مجال العلاقات بين العرفان الإسلامي والغرب ، وهو دور نأمل أن نكشف عنه في بعض دراستنا يوماً ما ، ويمكن الرجوع مؤقتاً إلى شلوات مبدئية حول هذا الموضوع في مقدمة وهوامش ترجمتنا الفرنسية لبعض فصول من كتابه :

المواقف ، نشرناها تحت عنوان : *Écrits spirituels* , 1982

(٢٥) الكتي : فوات الوفيات ، القاهرة ١٩٥١ ، ج١ ص ١٢٣ - ١٢٥ ، والصقدي : الوافي بالوفيات ، فيسبان ١٩٧٩ ، ج ١٣ ص ١٥٦ - ١٥٧ . وقد وُلد ابن هود في مُرسية سنة ٦٣٣هـ / ١٢٣٥م ، وتوفي بدمشق سنة ٦٩٧هـ / ١٢٩٧م ، وكان على اتصال بمدرسة ابن سبعين (الذي تحدث عن دلالة الحائرين في رسالته النورية : أنظر رسائل ابن سبعين ، تحقيق بدوي ، القاهرة ١٩٦٥ ص ١٥٧) ، ولذلك عدّه ابن تيمية من « الاتحادية » ، وفيما يتعلق بالأسرة الحاكمة من أبناء هود ، راجع : دائرة المعارف الإسلامية ، ط ٢ . (أنظر مقال D.M. Dunlop بعنوان : ابن هود ، شقيق محمد بن يوسف التوكل ، سلطان غرناطة - بالإنجليزية)

(٢٦) الشعراني : الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٩٥٤ ، ١ ص ١٨٤ . وعن السيد البدوي انظر مقال K. VOLLERS / E. LITTMANN في دائرة المعارف الإسلامية ط ٢ ، وفيها إحالات إلى مصادر كثيرة ، لكن نغمة الارذواء البادية من بين السطور - في هذا المقال - تبعث على الأسى والأسف (فقد وُصم السيد البدوي في هذا المقال بأنه يمثل أدنى طبقة من طبقات الدراويش وأن قواه العقلية ضيعة إلى أبعد حد ممكن) ، هذا والأولياء الملتزمون لا يشكلون ظاهرة نادرة في تاريخ التصوف الإسلامي ؛ فعلى سبيل المثال يورد النبهاني - في جامع كرامات الأولياء (بيروت ، بدون تاريخ ج ١ ص ٢٠٨) في الصفحات التي تسبق مباشرة الفصل المخصص للسيد البدوي - أقوالاً موجزة عن ولي آخر من أولياء القرن السابع الهجري هو : الشيخ أبو العباس أحمد ، الملقب بالملتزم وكان من المعمرين .

(٢٧) انظر الفصوص ، ١ ، ص ٦٥ . وانطلاقاً من وجهة النظر هذه يرتب ابن عريى سلاسل متنوعة من أمهات الأسماء ، يعدد منها فى الفتوحات (١ ، ص ١٠٠) أمهات سبعة : الحى ، العالم ، ، المريد ، القادر ، القاتل ، الجواد ، المقسط (وقد سقط اسم « القادر » من هذا النص فى طبعة عثمان يحيى) . ويقول ابن عريى : إن هذه الأسماء بنات لاسمين ، هما : المدير والمفصل وفى الفتوحات (٢ ، ص ٤٣) يجنح أمهات المسائل فى ثلاثين هى : الله والرب والرحمن .

(٢٨) نجد فى قصص التراث الإسلامى ، خصوصاً قصص الأنبياء ، وقائع وأحداثاً يختلط تاريخها بتاريخ الأنبياء المذكورين ، وهذه الحوادث يُنظر إليها فى الأعم الأغلب على أنها قصص مشكوك فى صحتها ، أو إسرائيلية يهودية ، مصدرها التوراة أو التلمود ، أو مسيحية ، مصدرها الأناجيل وأعمال الرسل ، والتقاش محتدم بين العلماء حول نبوة هذه الشخصيات ، ومع افتراض دخول هذه الشخصيات ضمن دائرة الأنبياء ، فإن مشكلتنا هذه تبقى كما هى لا يتغير منها شئ يذكر .

(٢٩) توجد من كتاب العبادلة طبعة شديدة النقص ، لكن يمكن أن نصفها بأنها أول طبعة لهذا الكتاب ، وقد نشرها عبد القادر أحمد عطا ، القاهرة ١٩٦٩ . ومن الملاحظ أن الأسماء الرمزية المصحوبة بالحكم والأمثال الواردة فى هذا الكتاب مطروحة بأساليب مختلفة ، لكنها فى أغلب الأحيان تشتمل على أسماء بعض الأنبياء ، وقد ورد فى متن هذا الكتاب ثلاثة وعشرون نبياً من الأنبياء السبعة والعشرين المذكورين فى الفصوص ، (الأنبياء ، الذين لم يرد ذكرهم فى هذا الكتاب هم : لقمان ، وشعيب ، وعزير ، ونوح) ، وفى هذا الكتاب يذكر ابن عريى كثيراً من أسماء أنبياء لم يذكرهم القرآن الكريم وإن كانت تذكرهم كتب قصص الأنبياء ، مثل : صموئيل ، ودانيال ، ويوحنا ، وجرجس ، ويوشع . وسوف نعرض لكتاب العبادلة بصورة أكثر تحديداً فى الفصل الأخير من هذا الكتاب .

(٣٠) هاهنا يمكن القول بأن ابن عريى يقصد دورات الحياة الإنسانية على وجه التحديد ، فهو يرى أن هناك أكثر من آدم واحد ، تتابع بعضهم فى أثر بعض ، وأن كلا منهم كانت تُفتح به دورة من دورات الحياة الإنسانية . (الفتوحات ، ٣ : ٣٤٨ ، ٥٤٩) .

(٣١) من الطريف أن نلاحظ أن شيئا « و » خالد بن سنان « المذكورين فى الفصوص يمثلان أقصى الطرفين فى دورة النبوة : ف « شيث » هو أول نبي بعد آدم ، و « خالد بن سنان » هو آخر نبي قبل محمد ﷺ على أننا لو سلمنا أن العدد (٢٧) هو عدد الأنبياء الكبار ، فلا مفر - والحالة هذه - من عدّ « لقمان » نبياً من الأنبياء ، سواء بالنسبة للأنبياء المذكورين فى القرآن الكريم ، أو فى قائمة ابن عريى فى الفصوص ، وذلك برغم ما هو معلوم عادة من اعتبار « لقمان » حكيماً أكثر من اعتباره نبياً ، ونفس الشئ أيضاً بالنسبة للعزير المذكور فى القرآن الكريم (التوبة : ٣٠) . والمفسرون لا يعدونه نبياً ، ولا يصفونه بأوصاف الأنبياء ، برغم ما يُعرف عنه من أنه أوتى « التوراة » بعد نسخها ورفعها ، وبرغم ما يوحى به ذكر اسمه مقروناً باسم المسيح فى آية واحدة من خصوصية وتميز فى وظيفته . (يتحدث الطبرى فى تفسيره ١٤ : ٢٠٢ ، تحقيق شاكر - عن عزير بوصفه من علماء أهل الكتاب المهّمين) . وكذلك لا يعد السيوطى أياً من لقمان أو العزير نبياً من الأنبياء ، ومن ثم يحصر عدد الأنبياء للمذكورين فى القرآن فى خمس وعشرين نبياً فقط (راجع : الإقنان فى علوم القرآن ، القاهرة ١٣٦٨ هـ ، ص ١٣٧ - ١٤١) .

(٣٢) أنظر فيما سبق الحديث المذكور فى هامش ٢ ، ص ٣٦ ، وينبغى أن نقرر هنا كما قررنا من قبل أن المسيح الدجال هو « خاتم الدجالين » ، وهو الذى يكون ظهوره علامة من علامات الساعة .

(٣٣) انظر في موضوع « تطابق » ليلة القدر والطبيعة البشرية للنبي ﷺ : الفتوحات ٤ ، ص ٤٤ . ويرى ابن عريى أن توقيت ليلة القدر وإن كان - بالنسبة لعامة المسلمين - هو ليلة السابع والعشرين من رمضان كل عام ، إلا أن توقيتها بالنسبة للخاصة هو السنة كلها ، غير أن هذه الليلة لا تحصل معرفتها إلا للعارفين فقط ، فهم الذين يمنحهم الله العلم بها ليفتموا قدر ما يطيقون من العطايا الإلهية التي تحملها إليهم هذه الليلة في نزولها المتكرر . انظر : الفتوحات ٣ ، ص ٩٤ ، ١٥٩ ، و ٤ ص ٤٨٦ ، ٥١ ، وكتاب الإسراء ، ص ٥٠ ، وانظر أيضا : تفسير القاشانى (المطبوع باسم تفسير ابن عريى) ، بيروت ١٩٦٨ ، ٢ ص ٥٥٣ ، تفسير الآية ٩ من سورة « النجم » .

الفصل السادس

الأوتاد الأربعة

يمكن القول بأن نماذج الولاية - كما يحددها ابن عربي - تعكس الاتساع الأفقى لكل المراتب الممكنة للولاية فى صورتها الكلية التى اجتمعت فى النبى ﷺ باعتباره مبدأ هذه الولاية الكلية ومتهامها فى نفس الوقت ، أما تصنيف الأولياء أنفسهم فإنه مرتبط بمحور رأسى تتوزع على جنباته درجات الأولياء ووظائفهم المختلفة .

ونذكر هنا بأن كلمة « الفتح » الإلهى - التى تحدثنا عنها فى موضع سابق - تلغى من تقدير الولى حدود الزمان وحدود المكان ، وذلك لما يتصف به الولى من علاقة آنية مباشرة مع الله تعالى ، فمع هذه العلاقة تتلاشى مقولة الأين ، وتنعدم مقولة متى ، ويعود الزمان والمكان مجرد لفظين لامتغى لهما ولا مفهوم ؛ « فلا صباح ولا مساء » عند الولى كما يقول أبو يزيد البسطامى ، وبرغم هذه العلاقة المباشرة بين الله - تعالى - وبين الولى فإن الولاية إذا نظرنا إليها من منظور آخر - أى بحسبانها تعبيراً عن كمال الطبيعة الإنسانية - فلا مفر والحالة هذه من أن تظهر الولاية فى صور وأحوال ترتبط ارتباطاً كلياً بالطبيعة الإنسانية ، بعبارة أخرى : يمكن أن يُنظر للولى باعتباره كائناً غير مُتم ، وذلك لارتباطه بعلاقة مباشرة لا واسطة فيها مع الله تعالى ، هذه العلاقة يعبر عنها « ابن عربي » فى مفرداته اللغوية بالمصطلح العلمى : « الوجه الخاص » ، ومعناه الوجه الخاص للموجود فى كل مخلوق ،

وهذا الوجه متوجه أبدأ ودوماً نحو الله - تعالى - ، كما يعنى به أيضاً أن الله فى كل شىء وجهها خاصا ، أو مظهرا إلهيا خاصا ، به يثبت ذلك الشىء ويتحقق^(١) ، إلا أنه لابد من أن يندرج الولى فى إطار الزمان ، بحيث تجرى عليه أحكام الوقت ، وهذا هو الوجه الآخر لارتباط الولى بالسلسلة الروحانية التى يتسمى إليها ، أو لنقل : نوعية إرثه الذى يرثه من النبى ، غير أنه - فى المقابل - لا يخضع لقوانين المكان ؛ لأنه متحرر من الانحصار فى الجهات الست التى تحدد إدراكات الشخص العادى^(٢) ، فمكانه لا مكان ، و (« أين ») لا أين لها كما يقول الحلّاج فى رباعياته الشهيرة) . لكنه - مع تحرره من قيود المكان - يشغل مكانا محددا تحديدا دقيقا فى مسرح الوجود ؛ حيث يمثل تسلسل الأولياء وتدرجهم محور التنظيم ومبدأ الترتيب فى هذا المسرح ، وهنا ترتبط أنماط الولاية بمراتب الولاية نفسها .

وقد كان الأصل الذى انبثقت منه مسألة تدرج الأولياء فى نظام هرمى - وكذلك المصطلح الذى استُخدم فى التعبير عن طبقات هذا النظام - مشار جدل فى أدبيات الإسلام ، وكان - فى كل الأحوال - جدلا سابقا على عصر « ابن عربى » نفسه ، وهذا ابن تيمية يرى أن كل الأحاديث التى قيلت لإثبات هذه المسألة أو لتبريرها هى أحاديث موضوعة ولا أصل لها^(٣) ، ونفس الشىء يقوله ابن خلدون^(٤) ، وهو يقرر أن هذه الاعتقادات منقولة برمتها عن الشيعة ومستعارة من مذاهبهم . أما السيوطى فإنه ينهج نهجا مخالفا لما ذهب إليه كل من ابن تيمية وابن خلدون ، بل إنه ليخصص رسالة كاملة^(٥) لهذا الموضوع ، تقوم على جملة من الأحاديث النبوية يعدها كلها من الأحاديث الصحيحة ، وإنا وإن كنا نستشهد بالسيوطى هنا دون غيره ممن يدرجون معه فى نفس الدرب - فلما تميز به شهادته من قيمة علمية خاصة ، إذ هى شهادة صادرة من عالم صوفى مشهور عُرف بتخصصه الدقيق فى الحديث وعلومه ، وفى رسالة السيوطى هذه يطالعنا حديث نعه ذا دلالة هامة ومغزى خاص ، وفيه يقول أبو هريرة - رضى الله عنه - راوى الحديث : « دخلت على النبى ﷺ فقال :

ياأبا هريرة ، يدخل على من هذا الباب الساعة رجل من أحد السبعة الذين يدفع الله عن أهل الأرض بهم ؛ فإذا حبشى قد طلع من ذلك الباب أقرع أجذع ، على رأسه جرة من ماء ، فقال رسول الله ﷺ : أبا هريرة ! هو هذا ، وقال رسول الله ﷺ ثلاث مرات : مرحبا بيسار . وكان يرش المسجد ويكنسه ، وكان غلاما للمغيرة بن شعبه^(٦) .

ونحن نعلم أن تراثا هائلا من الأدب الصوفي سرعان ما تراكم حول مصطلح : « ديوان الأولياء » ، ولا يزال يكثر ويزداد حتى يومنا هذا^(٧) ، والولى المستور أو المختفى هو الوصف المتكرر ، أو هو الوصف المحورى الثابت من بين أوصاف أخرى للولى فى هذا التراث ، وقد مر بنا هذا الوصف من قبل فى قوله ﷺ فى الحديث الذى نقلناه فى الفصل الأول من هذا الكتاب : « وكان غامضا فى الناس لا يشار إليه بالأصابع » وهو نفس الوصف الذى نجده هنا أيضا فى حديث أبى هريرة السابق ، وهذا المظهر من مظاهر الولاية يمكن أن يتضح بصورة أكثر دقة فيما تمردنا به كتب طبقات الأولياء وتراجمهم من مرويات عن الشيخ عبد القادر الجيلانى ، أحد أكابر الأولياء فى القرن السادس الهجرى ، ولهذه المرويات^(٨) قيمة خاصة تستمد منها أهمية الشيخ الجيلانى نفسه ، الذى يتردد ذكره كثيرا فى كتابات ابن عربى ، والذى ستتناوله بالحديث بدورنا مرة أخرى فى موضع لاحق من دراستنا هذه ، كما تستمد منها أيضا من العلاقة الداخلية الواضحة بين قصص هذا النوع من المرويات التاريخية (التى ينظر إليها فى الأعم الأغلب على أنها قصص شعبية أو حكاية ساذجة) ، وبين أحد العناصر المكونة لنظرية الولاية فى مذهب ابن عربى ، ولا شك فى أن لهذا الإطار قيمة دلالية أكبر من كونها مجرد حكايات للقصص أو السرد التاريخى فقط ، وفيما يلى نورد واحدة من هذه المرويات المتعلقة بالشيخ عبد القادر الجيلانى : « أخبرنا الشيخ أبو الحسن البغدادى المعروف بابن السطننة البغدادى قال : كنت أشتغل بالعلم على سيدى محبى الدين عبد القادر ، وكنت أسهر له أكثر الليل أترقب حاجة له ، فخرج من

داره ليلة في صفر سنة ثلاث وخمسين وخمسمائة^(٩) ، فناولته إبريقا فلم يأخذه ، وقصد باب المدرسة فانفتح له الباب ، وخرج ، وخرجت خلفه وأنا أقول : إنه لا يشعر بي . ومشى إلى أن قرب من باب بغداد فانفتح له الباب ، وخرج ، وخرجت خلفه ، ثم عاد الباب مغلقا ، ومشى غير بعيد فإذا نحن في بلد لا نعرفه ، فدخل مكانا شبيها بالرباط ، وإذا فيه ستة نفر ، فبادروا بالسلام عليه ، والتجأت إلى سارية هناك ، وسمعت في جانب ذلك المكان أنينا ، فلم نلبث إلا يسيرا حتى سكن ذلك الأنين ، ودخل رجل ، وذهب إلى الجهة التي سمعت منها الأنين ، ثم خرج يحمل شخصا على عاتقه ، ودخل آخر مكشوف الرأس ، طويل شعر الشارب ، وجلس^(١٠) بين يدي الشيخ فأخذ عليه الشيخ الشهادتين وقص شعر رأسه وشاربه وألبسه طاقية وسماه : محمدا ، وقال لأولئك النفر : قد أمرت أن يكون هذا بدلا عن الميت . قالوا : سمعنا وطاعة . ثم خرج الشيخ وتركه ، وخرجت خلفه ومشينا غير بعيد ، وإذا نحن عند باب بغداد فانفتح كأول مرة ، ثم أتى إلى المدرسة فانفتح بابها أيضا ودخل داره ، فلما كان الغد جلست بين يديه أقرأ على عادتي فلم أستطع من هيئته ؛ فقال : أي بني ! اقرأ ولا عليك . فاقسمت عليه أن يبين لي ما رأيت فقال : أما البلد فنهاوند^(١١) ، وأما الستة الذين رأيتهم فهم الأبدال النجباء ، وصاحب الأنين الذي سمعته هو سابعهم ، كان مريضا فلما حضرت وفاته جئت أحضره ، وأما الرجل الذي خرج يحمل شخصا على عاتقه فأبو العباس الخضر ، ذهب به ليتولى أمره ، وأما الرجل الذي أخذت عليه الشهادتين فرجل من أهل القسطنطينية كان نصرانيا ، وأمرت أن يكون بدلا عن المتوفى فأتى به وأسلم على يدي ، وهو الآن منهم . وأخذ (الشيخ) على ألا أحدث بذلك أحدا وهو حي^(١٢) .

وإذا كان كثير من المرويات الأخرى من هذا النوع ، يفاجئنا - ويدهشنا في نفس الوقت - بما يقصه علينا من أن بعض الأفراد المغمورين ممن لا يتفردون بميزة أو بصفة ذات بال ، فضلا عن بعض المجاهرين بالمعاصي والآثام^(١٣)

يصلون فجأة إلى أعلى الدرجات في هذا المجمع الغيبي لديوان الأولياء ؛ فإن المفارقات التي ينطوي عليها الاختيار الإلهي في هذا الديوان لأشد دهشة وأكثر مفاجأة : إن الرجل الذي قُدّر له في هذه القصة أن يتولى فجأة مكانة الأبدال ، وهي - كما سنعرف - من أعلى درجات الولاية والأولياء ^(١٤) ، لم يكن ليرقى حتى إلى مستوى المسلم العادي المغمور بين الناس ، بل كان روميا كافرا ، وكان وصوله لهذه المرتبة العليا عقيب دخول الإيمان في قلبه مباشرة ^(١٥) .

ولا مفر لنا من القول بأن معظم ماكتب عن موضوع : القطب والأوتاد والأبدال في العصور الأولى في الإسلام لم يكن من السهل تفسيره أو تحديد المراد منه ؛ فالمصطلح غير منضبط في معناه ، ومفهومه غير محدد ، وأعداد الأولياء في كل مرتبة من المراتب ، وأنواع وظائفهم تختلف ، بل تتعارض من مصدر لآخر ، ومع أن الشراح قد بذلوا وسعهم في تحديد هذه المسائل فإنهم ما استطاعوا أن يتخلصوا من الاضطراب والتضارب فيما يقولونه ، ومرة أخرى يظهر ابن عربي هنا ليكون أول منظم وأول شارح يُفسر هذه الحقائق - بكل ما كانت تضرب به من قبل من إشارات ورموز وتباين واختلاف - ليقدمها في إطار شديد الاتساق مع الإطار العام لنظرية الولاية كما يراها في مذهبه الصوفي ، لكننا نخطئ الخطأ كله لو رحنا نُقيّم طبيعة عمل ابن عربي باعتباره مجرد تصنيف منظم لنصوص مواد علمية موجودة سلفا ، وأن هدفه لم يكن أكثر من بناء هيكل من المصطلحات أكثر دقة وأكثر صرامة ؛ إن طبيعة عمل ابن عربي ليست من هذا القبيل ، إنها - في الحقيقة - وصف لأمر ينكشف ويتراءى له ، بل إنه ليعدّ نفسه - في كثير مما يقصد - شاهداً على ما يصف أو يقول ؛ فلقد رأى في قرطبة خمسة وعشرين قطبا ^(١٦) من أقطاب ما قبل ظهور الإسلام ، والتقى في فاس سنة ٥٩٣ هـ بقطب الوقت ^(١٧) ، وهناك الكثير من الإشارات من هذا النوع نلتقى بها أثناء تحليلنا للنصوص التي نعرضها بعد قليل في موضوعنا هذا .

وليس من همنا هنا - وكما أوضحنا في بداية هذه الدراسة - أن نشتغل بتأسيس نظرية حول موضوع : تسلسل درجات الأولياء ، بل ينصب اهتمامنا أولاً وأخيراً على تحليل أقوال يؤكد صاحبها أنها ثمرة يقين مبنى على كشف مباشر ، وتجربة شخصية خالصة ، بل سوف نرى - فضلاً عما سبق - أن ابن عربى لم يكن ليتحدث فى الولاية بحسبانه شاهدا عليها فحسب ، بل بحسبانه ذا وظيفة كبرى تؤهله لأن يتحدث عن نفسه بافتخار ، وهو يحتل درجة عالية جداً من درجات الولاية^(١٨) .

ولقد تحدث ابن عربى فى أكثر من موضع فى كتاباته عن موضوع القطب والأقطاب^(١٩) ، لكن العرض الأكمل والأوفى لهذا الموضوع نجده فى باب طويل جداً فى بداية المجلد الثانى من الفتوحات ، وهو الباب الثالث والسبعون الذى يشتمل على أجوبة الأسئلة التى سألها الحكيم الترمذى ، وسوف نتخذ من هذا النص مرشداً وهادياً فى تحديد ملامح هذا الموضوع الذى نحن بصددده .

وأول ما يطالعنا فى هذا النص هونظرات عامة عن « الرسالة » و « النبوة » وفيما يرى ابن عربى فإن النبوة التى خُتِمت بمحمد ﷺ هى نبوة التشريع ، وهى منزلة لا تُنال إلا باصطفاء الله - تعالى - واختياره للنبي ، وهذا بخلاف « النبوة العامة » فإنها باقية ومستمرة ، والنبوة العامة لاشرع معها ولا تشريع فيها ، ويمكن أن يتوصل إليها بطريق الاكتساب ، وإذا كانت أركان الدين هى الرسالة والنبوة والولاية والإيمان ، فإن الرسالة هى الركن الجامع للأركان الثلاثة الباقية ، وقد يبدو أن هاهنا تناقضاً بين كون الرسالة ركناً جامعاً للأركان الأخرى وبين ما قلناه فى الفصل الثالث من أن الولاية هى الأفق العام الجامع للنبوة والرسالة ، وحقيقة فإن فى هذا الأمر تناقضاً ظاهرياً تثيره مشكلة اصطلاحية صرفة ، ولكى نتفادى هذا الإشكال ونتجنب كل ما يترتب عليه من خلط واضطراب يلزمنا أن نستخدم - فى هذه المسألة - مصطلح « رسول »

بدلاً من مصطلح « رسالة » ، وعليه فكل رسول هو فى نفس الوقت رسول
ونبى وولى ومؤمن ، والعكس غير صحيح ، أى ليس كل مؤمن ولياً ، وليس
كل ولى نبياً ، وليس كل نبى رسولا ، وإذن فمتزلة الرسالة ومرتبته المتزلة
الجامعة والمرتبة المشتمة على كل ما عداها من منازل الأنبياء والأولياء
والمؤمنين ، وبحيث يستتبع زوال « الرسالة » بالمعنى المتقدم ، زوال النوع
الإنسانى كله ، وعليه فلا يخلو العالم الإنسانى من وجود رسول حى
بجسمه يكون « قطب » هذا العالم ، ويقول ابن عربى إنه بعد موت النبى
ﷺ « أبقى الله من الرسل الأحياء بأجسادهم فى هذه الحياة ثلاثة » ، وأول
هؤلاء الثلاثة الذين أبقاهم الله بعد النبى ﷺ إدريس عليه السلام ، الذى تذكره
المصادر الإسلامية عادة باسم « أخنوخ » ، أحد أنبياء التوراة ، وإن كان القرآن
الكريم (مريم : ٥٦ - ٥٧ ، والأنبياء : ٨٥ - ٨٦) يذكره باسم إدريس ذكراً
صريحاً ، ويقتصر فى وصفه على قوله - تعالى - فى الآية الكريمة ﴿ ورفعناه
مكاناً علياً ﴾^(٢٠) . ويقول ابن عربى : إن إدريس - عليه السلام - « بقى حياً
بجسده ، وأسكنه الله السماء الرابعة ، والسموات السبع هن من عالم
الدنيا ، وتبقى ببقائها ، وتقنى بفنائها (. .) وأبقى الله فى الأرض إلياس
وعيسى (. .) فهؤلاء ثلاثة من الرسل المجمع عليهم أنهم رسل ، وأما الخضر -
وهو الرابع - فهو من المختلف فيه عند غيرنا ، لا عندنا ، فهؤلاء (الأربعة)
باقون بأجسامهم فى الدار الدنيا ، فكلهم « الأوتاد » واثنان منهم « الإمامان » ،
وواحد « القطب » الذى هو موضع نظر الحق من العالم . فما زال المرسلون -
ولا يزالون - فى هذه الدار إلى يوم القيامة ، وإن لم يعيشوا بشرع ناسخ ،
ولا هم على غير شرع محمد ﷺ ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ النحل
الأعراف : ١٨٧ ، ويوسف ٢١ ، ٦٨ ، والنحل : ٣٨ والروم ٦ ، ٣٠ وسبأ
٢٨ وغافر ٥٧ والجاثية ٢٦) .

« والواحد من هؤلاء الأربعة - الذين هم عيسى وإلياس وإدريس وخضر -
هو القطب ، وهو أحد أركان بيت الدين ، وهو « يماثل » ركن الحجر

الأسود (فى الكعبة) . واثنان منهم هما الإمامان ، وأربعتهم هم الأوتاد ،
 فبالواحد يحفظ الله الإيمان ، وبالثانى يحفظ الله الولاية ، وبالثالث يحفظ الله
 النبوة ، وبالرابع يحفظ الله الرسالة ، وبالمجموع يحفظ الله الدين الحنيف ،
 فالقطب من هؤلاء لا يموت أبداً ، أى لا يصعق (. . .) ولكل واحد من هؤلاء
 الرسل الأربعة من هذه الأمة فى كل زمان شخص على قلوبهم مع وجودهم
 هم على نوابهم ، وأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون من القطب
 والإمامين والوتد (الشخص الرابع فى هذه المجموعة) إلا النواب (. .) ولهذا
 يتناول كل واحد من الأمة لنيل هذه المقامات ، فإذا حصّوا أو خُصّوا بها
 عرفوا عند ذلك أنهم نواب لذلك القطب ، ونائب الإمام يعرف أن الإمام
 (الحقيقى) غيره وأنه نائب عنه ، وكذلك نائب الوتد (. .) وهذه نكتة
 فاعرف قدرها ، فإنك لست تراها فى كلام أحد منقول عنه أسرار هذه
 الطريقة .

وإذا كان من المعروف - بشكل عام فى الإسلام - أن هؤلاء الأربعة الذين
 ذكرهم ابن عربى أحياء باقون ضمن عالم الأحياء فى السماء كما هو الحال
 بالنسبة لإدريس وعيسى ، أو فى الأرض كما هو الحال بالنسبة لإلياس والخضر ،
 وإن كان معظم الناس لا يلتقى أو يرى هذين الأخيرين نقول : إذا كان هذا
 معروفاً من قبل ، فإن الذى نعرفه هنا - ولأول مرة - هو ما يقرره ابن عربى
 فى مسألة تولى هؤلاء الأربعة للمراتب العليا فى سلم درجات الولاية والأولياء ،
 وما فى أيدينا من معلومات سابقة ، ومعارف متداولة فى هذا الموضوع ، كله
 يتحدث عن هؤلاء المستحقين للدرجات العليا وكأنهم نواب متابعون للأوتاد
 الحقيقين حسبما يُعبر ابن عربى ، وهكذا تتأكد العلاقة وترسخ بين النبوة من
 ناحية والولاية من ناحية أخرى ؛ فالولاية فى جوهرها ليست حقيقة منفصلة
 توجد مستقلة بذاتها ومنعزلة عن غيرها ، وإنما هى حقيقة تعتمد فى وجودها
 وفى استمرارها إلى آخر لحظة من لحظات الزمان على الإمداد الذى لا ينقطع
 من الأنبياء الأحياء فى هذه الدنيا بعد النبى ﷺ .

لكن كيف تتوزع الوظائف بين الأنبياء الأربعة ؟ إن الباب الثالث والسبعين من الفتوحات لا يجيبنا بشيء ذي بال حول هذا الموضوع ، وإن كانت نصوص أخرى أمكن لها أن تسد هذا النقص^(٢١) ؛ فاما إدريس الذي رفعه الله إلى السماء الرابعة ، أو فلك الشمس ، أو - كما يقول ابن عربي - الفلك الرابع وسط الأفلاك السماوية ، فإن الله أعطاه في هذه المنزلة « مقام القطبية » ، وأما عيسى وإلياس فهما الإمامان ، وأما الخضر فهو رابع الأوتاد^(٢٢) ، وهذا التسلسل البادى للعيان - كما تحدده الأوصاف التي سنذكرها بعد هنيهة - ليس في حقيقته إلا مجرد انعكاس لنظام سرمدى ، هو نفسه أيضا انعكاس لحقيقة أعلى يستمد منها هذا النظام سلطانه وفاعليته ، على أن هناك نصا آخر من نصوص الفتوحات^(٢٣) ربما يتعارض في مضمونه تعارضا ظاهريا مع ما سبق أن قررناه من قبل ، يقول فيه ابن عربي : « وأما القطب الواحد فهو روح محمد ﷺ وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل ، سلام الله عليهم أجمعين » ؛ فإدريس وإلياس وعيسى والخضر - في إطار هذا النص - ليسوا إلا مظاهر متميزة للحقيقة المحمدية ، مما يعنى أن هؤلاء هم أيضا مجرد نواب بسطاء للأوتاد .

ثم يبدأ ابن عربي بعد ذلك وصفه التحليلي لطائفة : « رجال الله » مينا أنهم على طبقات كثيرة وأحوال مختلفة ، ومنهم من تجتمع له هذه الأحوال كلها والطبقات كلها في نفس الوقت ، ومن بين هذه الطبقات - التي تختلط المقاييس في تحديدها أحيانا اختلاطا شديدا التعقيد - من له عدد محصور في كل زمان ، ومنهم من لا يحصرهم عدد معين ، فيكثرون في بعض العصور ويقلون في البعض الآخر ، وأول هذه الطبقات طبقة الأقطاب ، وهم « الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو بالنيابة كما ذكرنا ، وقد يتوسعون في هذا الإطلاق فيسمون قطبا كل من دار عليه مقام ما من المقامات وانفرد به زمانه على أبناء جنسه ، وقد يسمى رجل البلد ، قطب ذلك البلد وشيخ الجماعة قطب تلك الجماعة ، لكن الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم

هذا الاسم مطلقاً من غير إضافة ، لا يكون منهم فى الزمان إلا واحد ، وهو الغوث أيضاً ، وهو من المقرين ، وهو سيد الجماعة فى زمانه .

ومنهم (من الأقطاب) من يكون ظاهر الحكم ، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، والحسن ، ومعاوية بن يزيد ، وعمر بن عبد العزيز^(٢٤) ، والمتوكل^(٢٥) ، ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصة ولا حكم له فى الظاهر كأحمد بن هارون الرشيد السبى^(٢٦) ، وكأبى يزيد البسطامى ، وأكثر الأقطاب لاحكم لهم فى الظاهر .

ومنهم الأئمة ، ولايزيدون فى كل زمان على اثنين لا ثالث لهما ، الواحد « عبد الرب » ، والآخر « عبد الملك » ، والقطب « عبد الله » ؛ فلكل رجل اسم إلهى يخصه ، به يُدعى عند الله ولو كان اسمه ماكان ، والأئمة فى كل زمان « عبد الرب » و « عبد الملك »^(٢٧) .

وفى كتاب « منزل القطب » يمدنا ابن عربى بتحديدات أخرى تكمل^(٢٨) ماسبق من معلومات عن هذه المراتب الثلاث ، يقول فيها : « القطب مركز الدائرة ومحيطها ومراة الحق ، عليه مدار العالم ، له رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق بالخير والشر على حد واحد ، لا يترجح واحد على صاحبه ، وهو عنده لاخير ولا شر ، ولكن له وجود ، ويظهر كونها خيراً أو شراً فى المحل لها^(٢٩) (. . .) فمزل القطب حضرة الإيجاد الصرف . . . فإنه الستر العام فى الوجود^(٣٠) ، (. . .) والحق له متجل على الدوام (. . .) وله من البلاد مكة ، ولو سكن حيثما سكن بجسمه فإن محله مكة ليس إلا . ولا بد لكل قطب عندما يلى مرتبة القطبية أن يبايعه كل نبات وحيوان وجماد ماعدا الإنس والجان ، إلا القليل منهم (. .) وهنا يكمن تفسير القصة التى يقول فيها ابن عربى : « ولهذا رأيت من رأى الحية العظيمة التى طوق الله بها جبل قاف^(٣١) المحيط بالأرض ، وقد اجتمع رأسها مع ذنبها ، فسلم عليها ، فردت عليه السلام ، ثم سأله عن الشيخ أبى مدين الكائن ببجاية من بلاد المغرب ، فقال لها : وأنى لك بمعرفة أبى مدين ؟ فقالت : وهل على وجه

الأرض أحد لا يعرفه؟^(٣٢) إن الله - تعالى - منذ وضع اسمه على الأرض ما بقي منا أحد إلا عرفه ، ثم يقول ابن عربى : « هذا حال المحبوب ، فكيف حال القطب ؟ » . ويذكر ابن عربى فى الباب ٣٣٦ من الفتوحات^(٣٣) ، وهو الباب الذى خصصه لموضوع مبايعة القطب ، أن كل الأرواح تباع القطب ، وما منهم روح يدخل عليه للمبايعة إلا ويسأله فى مسألة من العلم الإلهى ويجيبه القطب بإجابة تعلو على مداركه^(٣٤) .

ومن ناحية أخرى يصف ابن عربى الأقطاب بأوصاف وخصائص عرفناها من قبل فى معرض بحثنا عن أوصاف الأولياء وخصائصهم ، يقول الشيخ الأكبر : « فأكمل الأقطاب المحمدى ، وكل من نزل عنه فعلى قدر من ورث ، فمنهم عيسويون وموسويون وإبراهيميون ويوسفيون ونوحيون ، وكل قطب ينزل على حد من ورثه من الأنبياء ، والكل فى مشكاة محمد - عليه السلام - الأمر الجامع للكل ، وهم المتفاضلون فى المعارف ، غير المتفاضلين فى نفس القطبية وتدير الوجود »^(٣٥) .

وإذا كان القطب يتصف بأنه « وجه بلا قفا » وأنه لا يخفى عن نظره شىء^(٣٦) ، فإنه هو نفسه يخفى عن الأنظار ، والقطب لا تطوى له الأرض ، ولا يمشى فى الهواء ، ولا على الماء ، ولا تُخرق له العادات إلا نادرا « لأمر يراه الحق فيفعله ، لا يكون ذلك مطلوبا له » ، وهو يجوع اضطرارا لا اختيارا ، ولا يتميز بزهد مفرط لافت لأنظار الناس ، والقطب يصبر عن النكاح ؛ فليس ثمة حالة تتحقق له فيها العبودية المطلقة مثل ما تحقق فى حالة النكاح^(٣٧) .

وفى كتاب منزل القطب - كما فى غيره من كتب ابن عربى الأخرى - تحديد لطبيعة دور الإمامين^(٣٨) ، فهناك الإمام الذى عن يسار القطب ، وله اسم : عبد الرب ، وله صلاح العالم ، وهو سيف القطب ، وهو الذى يخلفه إذا مات ، وإذا مات إمام اليسار قبل موت القطب فإن إمام اليمين يصبح هو إمام اليسار ويأخذ مكانه بتعيين من القطب الرابع . وفيما يتعلق بالشيخ « أبى مدين » الذى

تولى القطبانية قبل موته بساعة أو ساعتين ، فإن ابن عريى ينص فى نفس الفقرة على أن اسمه العرفانى هو : عبد الله ، وأن اسم : عبد الرب الذى كان يسمى به أبو مدين قبل تولى القطبانية انتقل - فى نفس لحظة التولى - إلى رجل ببغداد (كان من قبل إماما على يمين القطب وكان اسمه عبد الوهاب^(٣٩) . وبين ابن عريى أن الإمام الذى على يمين القطب ، واسمه : عبد الملك ، له مهمة السلطان على عالم الأرواح ، وله علم الأشياء السماوية ، وليس عنده من علم الأرض شئ^(٤٠) .

والقطب والإمامان ، وإن كان يُنظر إليهم بما هم ممثلون لوظائف روحية خاصة بهم ، يُنظر إليهم أيضا بما هم أعضاء أو عناصر فى الطبقة التالية لطبقتهم التى هى طبقة الأوتاد الأربعة ، وهذه الطبقة تتكون من القطب والإمامين مضافا إليهم الوتد الذى هو نائب عن الخضر .

والأوتاد الأربعة « الواحد منهم يحفظ الله به المشرق ، والآخر يحفظ الله به المغرب ، والآخر الجنوب ، والآخر الشمال ، وهذا التقسيم (مستمد من تقسيم) الكعبة ، وهؤلاء قد يُعبر عنهم بالجبال ، لقوله تعالى : ﴿ ألم نجعل الأرض مهادا * والجبال أوتادا ﴾ (النبأ : ٦ / ٧) فإنه بالجبال سكن مَيد الأرض ، كذلك حكم هؤلاء - الذى نتحدث عنهم - فى العالم ، حكم الجبال فى الأرض ، وإلى مقامهم الإشارة بقوله - تعالى - عن إبليس : ﴿ ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ﴾ (الأعراف : ١٧) فيحفظ الله بالأوتاد هذه الجهات ، وهم محفوظون من هذه الجهات ، فليس للشيطان عليهم سلطان ، إذ لادخول له على بنى آدم إلا من هذه الجهات ، وأما « فوق » و « تحت » فإنهما لو أضيفا إلى الجهات الأربع المشار إليها هنا لم فقد يتعلق أمر الجهات كلها بالرجال الستة الذين نذكر أمرهم بعد هذا إن شاء الله^(٤١) .

ويقص علينا ابن عربى فى بداية هذا النص أنه رأى من هؤلاء الأوتاد شخصا بمدينة فاس ، يُقال له ابن جعدون ، وكان ينخل الحناء بالأجرة ، وقد خصص له فقرة من كتابه « روح القدس » تمدنا بأوصاف أخرى ، نذكر منها هذا الوصف الذى يستحق تسجيله هنا لأهميته فى إلقاء الضوء على خصائص الأوتاد التى عرفناها من قبل فى بعض الأحاديث النبوية ، وفى كثير من أدبيات التصوف أيضا ، يقول ابن عربى فى وصف ابن جعدون هذا إنه كان : « إذا غاب لم يُفتقد ، وإذا حضر لم يُستشر ، وإذا جاء لا يُوسَّع له ، وإذا تكلم بين قوم ضُرب وسُخِّف »^(٤٢).

وقبل أن نترك هذه الطبقة وننتقل إلى الطبقة الأخرى فى الفصل التالى ، نلفت النظر إلى نقطتين يذكرهما ابن عربى أيضا فى هذا الموضوع : أولاهما خاصة باسم « الأوتاد » ، وفى هذه النقطة يذكر ابن عربى أسماء أخرى تُضاف - بالنسبة لثلاثة منهم - إلى الاسم الذى يُطلق عليهم بما هم أئمة أو أقطاب ، وهذه الأسماء الإضافية هى « عبد الحى وعبد العليم وعبد القادر وعبد المريد » أما النقطة الثانية فهى نقطة أكثر عموما من النقطة الأولى ، وهى تزيل لبسا أو سوء فهم قد ينشأ فى عبارات ابن عربى ، وهنا ينبه الشيخ إلى هذا الأمر فيقول : « وكل ما ذكره من هؤلاء الرجال باسم الرجال فقد يكون منهم النساء » وهناك نصوص أخرى تؤكد احتباس ابن عربى هذا وتوضحه ، كقوله : « وهكذا كل طائفة ذكرناهم ، منهم الرجال والنساء » و « وما من صفة للرجال إلا وللنساء فيها مشرب » و « وهذه كلها أحوال يشترك فيها النساء والرجال ، ويشتركان فى جميع المراتب حتى فى القطبية »^(٤٣).

الهوامش

(١) فيما يتعلق بمصطلح : « الوجه الخاص » انظر الفتوحات ١ ص ٣١٩ ، ٣٤٧ ، ٢ ص ٢٤٩ ، ٣ ص ٢٣ ، ٢٣٥ ، ٢٤٨ ، ٢٦٠ ، ٤ ص ٣١٥ ، الفصوص ، ١ ص ١٧٤ .

(٢) هذا اللاتحد في المكان والجهة - ﴿ فإينما تولوا فثم وجه الله ﴾ (البقرة : ١١٥) إنما تفسره الطبيعة الجسمية للولي ، والتي تجعل منه « وجهاً بلا قفا » وهذا الأمر مرتبط بوراثة الأنبياء ؛ فقد كان النبي ﷺ يرى المصلين من خلف ظهره ، وكان يرى بنظرة واحدة جميع جهات المكان الست ، وقد ذاق « ابن عربي » هذا المقام كما يقول هو عن نفسه في الفتوحات (١ ص ٤٩١ ، ٢ ص ٤٨٦) . ومن هذا القليل أيضاً ما يُعرف للأولياء من ظاهرة تحرر الجسد من وظائفه العضوية ، فأية حاسة من الحواس الخمس يمكن أن تحمل محل الحاسة الأخرى ، ومن ثم يمكن للولي أن يرى الروائح والطعوم ، وأن يحس الأشياء اللامحسوسة . (الفتوحات ، ١ ص ٢٢١) راجع فيما يتعلق بهذا النوع من الحوارق التي تثمرها « تجارب الكشف » عند الولي ما يقوله الشيخ عبد العزيز الدبائغ عن تجربته الشخصية (كتاب الإبريز ، ط القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ١٤ - ١٦ ، وأيضاً ٣٥٤) ، وما يقوله الدبائغ بعد من أهم وأندر الوثائق في هذا الموضوع ، وهو وثيق الصلة بما يؤكد « ابن عربي » في هذا الشأن . انظر فيما يتعلق بهذا الموضوع : الفتوحات ، ١ ص ٣٢٠ ، التجليات ط . عثمان يحيى ٣ ص ٤٦٢ .

(٣) ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل ، ١ ص ٢١ - ٢٦ . أنظر أيضاً :

M. U. Memon : Ib Taymiyya Struggle Against Popular Religion, La Haye 1976, p. 65.

(٤) مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ، ج ٣ ، ص ١١٠٩ ، وفيما يتعلق بهذا الموضوع الواسع والمعقد انظر المقال المتأر لـ : F. de Jong في « دائرة المعارف الإسلامية ، ط . . . الثانية » مادة : قطب (مجلد ٤ ص ٥٤٨ وما بعدها) ، وإن كنا نسجل عليه أنه لم يقل شيئاً عن الفكرة الأساسية في مذهب « ابن عربي » في هذا الموضوع ، وقد يكون من المفيد أن نشير هنا - دون أن ندخل في تحليلات ومناقشات تفصيلية - لمواقف بعض المستشرقين في هذا الموضوع : أما « ماسينيون » :

(Essai sur les origines du lexique technique, Paris, 1954, pp. 133-134) فيرى أن « فكرة

القطب فكرة قديمة في الإسلام ، بل هي أقدم مما يظن بها عادة » ، ومهما قل عنها ابن خلدون فليس بلام ولا بضروري أن تكون ذات أصول شيعية إمامية ، وقد اشتهرت هذه الفكرة - مع أحيائها - منذ القرن الرابع الهجري ، بل ودُكرت في مصطلحات صريحة منذ القرن الثالث الهجري . « أما « كوريان » (En Islam Iranien, I, p 229, II, p 76, III, p 27g) فعنده أن هذه الفكرة إنما تعكس رمزاً شيعياً (ومفهوم القطب - في منظوره - هو تحويل مفهوم الإمام) ، ويظن كوريان أن نظام تسلسل الأولياء في التصوف متأثر بنظام التسلسل في الجمعيات الإسماعيلية السرية .

(٥) هذه الرسالة موجودة ضمن كتابه : الحاوى للفتاوى ، القاهرة ١٩٥٩ ، ج ٢ ص ٤١٧ - ٤٣٧ ، وسوف يتبنى ابن حجر الهيتمي (الفتاوى الحديثة ، القاهرة ١٩٧٠ ص ٣٢٢) بعد ذلك - في القرن اللاحق - موقفاً مشابهاً لموقف السيوطي هنا .

(٦) السيوطي المصدر السابق ٤٢٨ .

(٧) نجد في كتاب الإبريز لعبد العزيز الدباغ (ص ٣٢٦ وما بعدها) واحدة من أهم وأدق الصور التي تصف ديوان الأولياء وصفاً تفصيلياً وشاملاً .

(٨) انظر على سبيل المثال : الفتوحات ١ ص ٢٣٣ ، ٢ ص ١٤ ، ١٩ ، ٢٢٣ ، ٣٠٨ ، ٣ ص ٣٤ ؛ ٥٦٠ ، بل إن « ابن عريى » ليوضح في شهادة التلقى التي اختتم بها كتابه نسب الخرقه ، أنه تلقى الخرقه بمكة من يد الشيخ جمال الدين يونس العباسي الذي أخذها - مباشرة - من عبد القادر الجيلاني ، ويرغم أن « ابن عريى » تلقى الخرقه من أكثر من طريق إلا أن هذا الطريق يقيم علاقة خاصة بينه وبين عبد القادر الجيلاني ، وفيما يتعلق بالشيخ عبد القادر الجيلاني (أو الجيلي ، أو الكيلاني) انظر مقال مرجليوث في « دائرة المعارف الإسلامية ط . الثانية » ومقال W. Braune في نفس المصدر السابق (ط . الأولى) . انظر أيضاً أطروحة :

Jacqueline CHABBI : Abd al Qadir al Jilani, idees sociales et politiques, Sor-Stu- bonne, 1974 Abd al Qadir al Jilani, Personnage historique dia islamica (عدد ٣٨ سنة ١٩٧٣ ص ٧٥ - ١٠٦) ومن أوسع المصادر التي ترجمت للشيخ عبد القادر : بهجة الأسرار ومعدن الأنوار للشطنوفي (ت ٧١٣ هـ / ١٣١٤ م) القاهرة ١٣٣ هـ ، وبهامشه كتاب : فتوح الغيب للجيلاني . وقد انتحل هذا الكتاب محمد بن يحيى التاذفي وصنع منه كتاباً بعنوان : قلائد الجواهر ، القاهرة ١٩٥٦ . هذا ونُسب للجيلاني عدد كبير من المؤلفات خصوصاً كتاب : الغنية لطالبي طريق الحق ، وكتاب : الفتح الرباني .

(٩) وهذا التاريخ يعني أن هذه الحادثة قد حدثت قبل وفاة الشيخ بشعاني سنوات حيث يذهب البعض إلى أن وفاته كانت سنة ٥٦١ هجرية .

(١٠) وصف هذا الشخص بأنه مكشوف الرأس وطويل شعر الشارب يؤذن بالحكم بأنه لم يكن مسلماً ، لأن عادة المسلمين على غير ذلك .

(١١) مدينة من إقليم همذان تقع على مسافة بضعة مئات من الكيلومترات من مدينة بغداد .

(١٢) التاذفي : قلائد الجواهر ، ص ٣١ (الشطنوفي : بهجة الأسرار ، ص ٧٠)

(١٣) انظر فيما يتعلق باللامح والقسمات المشخصة لهذا النوع من القصص : الحكايات التي تلور حول المرید الصادق والشيخ الكاذب ، والتي يرويها « الدباغ » في كتابه : الإبريز ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

(١٤) وعلى عكس المصطلحات الأخرى التي نلتقي بها في ثانياً هذا الفصل نجد أن مصطلح : الأبدال قد ورد في السنة - على الأقل مرة واحدة - في حديث : « لاتبوا أهل الشام فإن فيهم الأبدال . . . » الذي رواه السيوطي في رسالته السابقة .

١١ - مدينة من إقليم همدان تقع على مسافة بضعة مئات من الكيلومترات من مدينة بغداد .

٩ - وهذا التاريخ يعني أن هذه الحادثة قد حدثت قبل الوفاة الشيخ بثمانى سنوات حيث البعض إلى أن (١٥) ثمة أبعاد أخرى ذات دلالات هامة في هذه القصة نكتفى بالإشارة إليها من غير شرح ولا تحليل مثل : وجود الخضر ، دور عبد القادر الجيلاني - وواضح من هذه القصة أنه هو القطب - لكن هاهنا شخص رايد على الأبدال السبعة ؛ لأن القطب - كما سنرى - هو من الأبدال ، ثم وجود راوى القصة كشاهد مأذون له في إقضاء هذه الأسرار فيما بعد ، وهو موقف لا يمكن أن يكون عرضيا أو اتفاقيا في سياق هذه الحوادث ؛ بل يوحى بأن الراوى مؤهل أيضا لأن يكون يوما ما من الأبدال ، ثم الخروج في هذه القصة على القاعدة العامة في شغل المراتب والدرجات ؛ حيث تقضى القاعدة في حالة انتقال أحد الأبدال بترقية بديل يخلقه من المرتبة التالية لمرتبة المتقل .

(١٦) الفتوحات ، ١ ص ١٥١ .

(١٧) الفتوحات ، ٤ ص ٧٦ ، وهذا القطب لم يذكر ابن عربى اسمه في الفتوحات ، لكنه يتوأم مع ما سماه ابن عربى - في الدرة الفاخرة - : الأشكال القبائلى .

(١٨) إن ما يقدمه ابن عربى من تعريفات وتحديدات ، وكذلك البناء الهرمى لتسلسل درجات الأولياء ووظائفهم ، وكما يتصوره الشيخ الأكبر ، كل ذلك نجده - في خطوطه العريضة وأحيانا في خطوط تفصيلية - في معظم الكتب الصوفية التى تناولت هذه المشكلات ، ونحن لا نستطيع - بالطبع - أن نتعامل هاهنا مع هذه التراثى الضخمة بالشرح والتحليل ؛ لأنه علاوة على الكتب التقليدية المعروفة في هذا الشأن ، لابد من أن نأخذ في الاعتبار هذه الكتيبات والرسائل الصغيرة التى قد تفوق الحصر فى عددها ، والتى نطالعها فى أدبيات الطرق الصوفية ، بل ما تصدره الحركات المتحررة التى لا تستند إلى أصول قديمة مثل حركة أنصار المهدي فى السودان ، وستطالعنا - فيما بعد - نماذج أخرى لهذه الحركات ونحن نتحدث عن مفهوم ختم الأولياء ، هذا ولابد من القول بأن الدقة مفقودة - بشكل عام - فى كل التعبيرات والصياغات التى صيغت فيها هذه الموضوعات ، سواء فى ذلك صياغات الكتب القديمة أو صياغات ابن عربى نفسه : فلا يوجد ولى فى أية بلدة إلا ويقال عنه إنه صاحب الزمان ، ولاشيخ إلا وتزعم له القدرة على أن يصنع من أتباعه وتلاميذه أوتادا وأبدالا ، ولا طريقة إلا وتدعى امتيازاً خاصا يتمثل فى أن قطب الوقت يخرج من عباءتها فى كل عصر و زمان ، على أن تحديدات ابن عربى ومقاييسه التى يطرحها فى هذا الموضوع تنبئ المتأمل وتبصره بهذا الاضطراب الذى تقع فيه مثل هذه الكتب .

١٩ - إذا تركنا جانباً الباب ٧٣ من الفتوحات وهو الباب الذى تلخص منه فى هذا الفصل الجزء الخاص بالموضوع (ص ٣ - ٣٩ من الجزء الثانى من الفتوحات) فإن هاهنا أبواباً أخرى تستحق أن تكون موضع اهتمام فى هذا الصدد ، وهذه الأبواب هى : الباب ٢٧٠ (ج ٢ ص ٥٧١ - ٥٧٤) ؛ الباب ٣٣٦ (ج ٣ ، ص ١٣٥ - ١٤٠) ؛ الأبواب ٤٦٢ - ٥٥٦ (ج ٤ ، ص ٧٤ - ١٩٦) . انظر أيضاً رسائل أخرى مختصرة مثل : حلية الأبدال ، حيدر آباد ١٩٤٨ ، وكتاب منزل القطب ، ورسالة الأنوار ، وكتاب التراجم (وهذه المصادر الثلاثة ط . حيدر آباد ١٩٤٨) ، ومواقع النجوم ، القاهرة ١٩٥٦ ، أما رسالة مبايعة القطب - التى لم يسجل لها عثمان يحى أى مخطوط مستقل فى مصنفه عن مؤلفات ابن عربى - فهى نفس الباب ٣٣٦ من أبواب الفتوحات .

(٢٠) انظر في هذا الموضوع مقاله « فاجدا » في « دائرة المعارف الإسلامية ، ط . ٢ » مادة : إدريس ، ويمكن أن تتسع المصادر المذكورة في مقال « فاجدا » لتشمل - إضافة إلى الفقرة التي تلخصها هنا من كتاب الفتوحات ، (ج ١ ص ٥) - الفصل الرابع من كتاب « فصوص الحكم » (ط . عفيفي ، ١ ص ٧٥ - ٨٠) والفصل الثاني والعشرين (ص ١٨١ - ١٨٧) وفي هذا الفصل يشتبه الأمر بين « إدريس وإلياس » عليهما السلام ..

وفاته كانت سنة ٥٦١ هجرية .

(٢١) انظر الفتوحات ، ٢ ص ٤٥٥ ، وكتاب الأسفار ، حيدر أباد ١٩٤٨ ، ص ٣٢ ، وترجمان الأشواق ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ٢٤ .

(٢٢) نلاحظ أن الخاصة الرباعية في هذا النظام ، والتي ترتبط ارتباطا ظاهرا بالأركان الأربعة للكعبة ، هي أيضا ذات ارتباط وثيق بالدرجات الأربع للظهور الكوني ، كما سنرى حين نعرض لتحليل فكرة ابن عربي في الكون .

(٢٣) الفتوحات ، ١ ص ١٥١ .

(٢٤) الاقطاب الذين يذكرهم ابن عربي هنا هم : أولا ، الخلفاء الراشدون ثم الحسن بن علي الذي اختاره المسلمون خليفة عليهم ، وقد تناول عنها معاوية مؤسس الدولة الأموية ، ومعاوية هذا جد معاوية بن يزيد الذي حكم أياما معدودات (أربعين يوما فيما يقول بعض المؤرخين ، ويومين أو ثلاثة فيما يقول البعض الآخر ، انظر ما يقوله عنه ابن عربي في فقرة من كتابه : محاضرات الأبرار ، دمشق ١٩٦٨ ، ج ١ ص ٦٧ . وصحة نسبة هذا الكتاب لابن عربي ثابتة ولا تقبل نزاعا ، وذلك برغم ما أثير حولها من تشكيكات . راجع : بروكلمان ، الملحق ١ ، ٧٩٩ - انظر أيضا : السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢١٠ - ٢١١) وقد مات معاوية بن يزيد وعمره ثمانون عاما ، أما عمر بن عبد العزيز فهو ثامن الخلفاء من بني أمية واشتهر بورعه وتقواه ، واستمرت خلافته من صفر سنة ٩٩ هـ حتى رجب من سنة ١٠١ هـ .

(٢٥) المتوكل (٢٠٦ - ٢٤٧) هو الخليفة العاشر من خلفاء بني العباس ، انتهت على يديه المحنة التي اصطلى بنارها أهل السنة بسبب قولهم بقدم القرآن الكريم ، والتي بدأها الخليفة المأمون الذي كان يناصر مذهب المعتزلة في مقولتهم الشهيرة : حدوث القرآن الكريم .

(٢٦) أحمد بن هارون الرشيد : ابن الخليفة العباسي الخامس ، يذكره ابن عربي في مواضع عديدة من كتبه : التترلات الموصلية (القاهرة ، ١٩٦١ ، وقد طبع تحت عنوان : لطائف الأسرار ص ١٩٤) والفتوحات ، ٢ ص ١٥ (حيث يذكر ابن عربي أنه التقى به في الكعبة يوم الجمعة سنة ٥٩٩ هـ أي بعد وفاة أحمد بن هارون بقرون عدة) وأيضا الفتوحات ، ٤ ص ١١ .

(٢٧) الفتوحات ، ٢ ص ٦ .

(٢٨) كتاب منزل القطب (ضمن رسائل ابن عربي) ص ٢ .

(٢٩) يعنى أن مهمة القطب إنما تكون فى مستوى « إيجاد » الأشياء ، لافى مستوى « وجودها » ، وفى هذا المستوى الثانى تصف الأشياء بالخير أو الشر .

(٣٠) وهذه التسمية الغريبة ربما يبررها أن « القطب » بصورة أو بأخرى ، يمكن أن يكون واسطة بين الله والخلق .

(٣١) فيما يتعلق بالخصائص الطبيعية لهذا الجبل - فى أدبيات الإسلام - انظر مقال A. miquelg : M.Steck فى « دائرة المعارف الإسلامية ط ، ٢ » مادة : قاف .

٣٢ - كتاب منزل القطب ، ص ٤ ، ويذكر ابن عربى فى مواضع أخرى (كتاب منزل القطب ، ص ١٢ ؛ (٣٣) الفتوحات ، ص ٣٥ - ١٤٠ .

(٣٤) يشى ابن عربى من هذه المبايعة « العالية » من الملائكة ، وهم « المهيمون » الغارقون أبداً فى تأمل الجمال والجلال الإلهيين ، وهؤلاء لا يشعرون بشئ ، حتى إنهم ليجهلون هذا العالم الموجود ، ويسمى « المهيمون » أيضاً بالملائكة الكروبيين .

(٣٥) كتاب منزل القطب ، ص ٦ .

(٣٦) المصدر السابق ، ص ٢ .

(٣٧) الفتوحات ، ٢ ص ٥٧٣ - ٥٧٤ .

وكتاب مواقع النجوم ، ص ١٣٩ - ١٤٠) أن أبا مدين ظل إماماً حتى إذا ما قُرب موته بساعة أو ساعتين (٣٨) تشتمل المصادر التى أحلنا إليها فى أوصاف القطب على فقرات عديدة تتعلق بخصائص « الإمامين » وأوصافهما .

(٣٩) كتاب منزل القطب ، ص ١٢ .

(٤٠) يلمح « ابن عربى » فى الباب ٢٧٠ من الفتوحات ، وفى مواقع النجوم ص ١٣٩ ، إلى نوع من التوافق بين الوظائف الثلاث للقطب والأئمة ، وبين الآيات الثلاث : ﴿ قل أعوذ برب الناس ، ملك الناس ، إله الناس ﴾ (المذكورة فى بداية سورة الناس : ١ - ٣) . وهذه السورة - كما هو معروف - من المعوذات ، وهذا التوافق لابد أن يكون له مغزى إذا نُظر إليه فى إطار الأنماط المختلفة للتعوذ التى يتعوذ بها المؤمنون فى هذه الآيات الكريمة ، ويبقى أن نشير هنا إلى أنه لا مفر من القول بأن ثمة تناقضاً بين معظم نصوص ابن عربى المتعلقة بأسماء الإمامين ، وبين نص الفتوحات (ج ٢ ص ١٧١) المتعلق بذات الموضوع ، فقد ذكر ابن عربى فى هذا النص أن الإمام الذى على يمين القطب يُسمى عبد الرب ، وهذا خطأ من ابن عربى أو من الناسخ ، أو نفترض أنه حدث « عكس » فى منظور وضع الإمامين : فالإمام الذى على يسار القطب نُظر إليه على أنه موجود على يمين القطب ، والذى على يمينه نُظر على أنه موجود على يساره .

(٤١) الفتوحات ، ٢ ص ٧ وفيما يتعلق بطبقة الأوتاد ، والطبقة التى تليها وهى طبقة الأبدال ، انظر الفتوحات ، ١ ص ١٥٢ - ١٦١ (الباب ١٥ ، ١٦) .

- (٤٢) روح القدس ، ص ١٢١ . ط . القاهرة ١٩٨٩ . هنا وقدمات ابن جعلون في قاس سنة ٥٩٧ هـ .
- خُلعت عليه خلعة القطيية ، وتُزعت عنه خلعة هذه الإمامة (سنة ٥٩٤ هـ) ، هنا ولجهد نفس
القصة - ولكن بصورة أكثر تفصيلا - في رسالة روح القدس ، وفيها أن الشخص الذي رأى الحية وحديثها هو
(٤٣) النصوص الثلاثة متقولة على الترتيب من : الفتوحات ، ٢ ص ٢٦ و ٢ ص ٣٥ و ٣ ص ٨٩ .
- : موسى أبو عمران الصلواتي ، ولهذا الرجل قصة نتعرض لها فيما بعد .

الفصل السابع

أقصى درجات الولاية

يطالعنا فى الباب الثالث والسبعين من الفتوحات إحصاء لأربع وثمانين طبقة من طبقات رجال الله ، من بينها خمس وثلاثون طبقة تشتمل على عدد ثابت دائم لا يتغير من القاب هؤلاء الرجال ، ولا يمكننا - بطبيعة الحال - أن نحلل فى هذا الفصل كل طبقة من هذه الطبقات ، لكن نكتفى بأن نعرض هاهنا - وفى اختصار - لأهم هذه الطبقات ، وإن كنا سنختار من بينها طبقتين نعالجهما بشئ من التحليل فى هذا الفصل والفصل الذى يليه ، لما لهاتين الطبقتين من أهمية خاصة تكمن فى أن كلا منهما يمثل محور الارتكاز أو حجر الزاوية فى كل هذه الطبقات مجتمعة .

وبعد أن يحدثنا ابن عربى عن الأوتاد الأربعة ، يتقل بنا للكلام عن الأبدال السبعة ، وقد سموا بالأبدال « لكونهم إذا فارقوا موضعا ويريدون أن يخلقوا بدلا منهم فى ذلك الموضع ، لأمر يروونه مصلحة وقربة ، يتركون به شخصا على صورتهم ، لا يشك أحد ممن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل ، وليس هو (عينه) فى الحقيقة ، بل هو شخص روحانى يتركه بدله بالقصد على علم منه » . وبالأبدال السبعة يحفظ الله الأقاليم^(١) . السبعة ، والبذل الأول من هؤلاء على قدم إبراهيم ، وهو صاحب الإقليم الأول ، والثانى على قدم موسى ، والثالث على قدم هارون ، والرابع على قدم إدريس (وإقليمه هو الإقليم الرابع ، وهو الإقليم المتوسط ، ويوافقه فى عالم السماوات : إقليم الشمس ، وحقيقة الأمر أن « البذل الرابع » هذا هو القطب

نفسه ، والخامس على قدم يوسف ، والسادس على قدم عيسى ، والسابع على قدم آدم .

ومرة أخرى يبدو لنا أمر العلاقة - هاهنا - بين النبوة والولاية أكثر تأكيداً وأشد قوة ، وإذا لاحظنا الأسماء الرمزية التي يُلقب بها هؤلاء الأبدال السبعة ، ومن بينهم الأوتاد وجدنا أن اسم كل نوع بما هو مندرج في النوع الأقل منه - حسبما أوضحنا من قبل - يعبر بصورة أو بأخرى عن نسبة خاصة أو ارتباط خاص بينه وبين اسم من أسماء الله الحسنى ؛ فالإلى جوار ، عبد الحى ، وعبد العليم ، وعبد الودود ، وعبد القادر ، نجد أيضاً : عبد الشكور ، وعبد السميع ، وعبد البصير ، ولكل صفة إلهية رجل من هؤلاء الأبدال ، بها ينظر الحق إليه ، وهى الغالبة عليه .

ويحدثنا ابن عربى أنه رأى هؤلاء الأبدال السبعة مجتمعين بمكة المكرمة ، وإن كان يقول إنه التقى من قبل باثنين من هؤلاء الأبدال - فى وقته - هما : موسى الصدرانى الذى لقيه بإشييلية سنة ٥٨٦^(٢) ، ومحمد بن أشرف الرندى الملقب بشيخ الجبل^(٣) .

ثم تلى هذه الطبقة طبقة « النقباء » ، ومفردتها نقيب (وقد ورد القرآن الكريم تمييزاً للثنى عشر نقيباً ، الذين بعثهم الله فى قبائل بنى إسرائيل - المائدة : ١٢) . والنقيب معناه الكفيل أو العريف ، وعدد أفراد النقباء اثنا عشر نقيباً على عدد بروج الفلك الاثنى عشر ، وقد جعل الله بأيدي هؤلاء النقباء علوم الشرائع المنزلة ، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها ومعرفة مكرها وخداعها . وأما إبليس فمكشوف عندهم ، يعرفون منه ما لا يعرفه من نفسه ، وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم أثر وطأة الشخص فى الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقى .

أما طبقة النجباء فتكون من ثمانية أفراد فى كل زمان ، وهؤلاء « تبدو منهم وعليهم أعلام القبول وإن لم يكن لهم فى ذلك اختيار ،

لكن الحال يغلب عليهم « ، وإذا كان النقباء « هم الذين حازوا علم الفلك التاسع (أى : السماء التى لانجوم لها) فإن النجباء هم الذين حازوا علم الأفلاك الثمانية التى تقع تحت الفلك التاسع (السماء ذات النجوم ، والسموات السبع)^(٤) .

وتأتى بعد ذلك طبقة الحواريين (وهى تسمية يشوب دلالاتها بعض الغموض ، وقد وردت فى القرآن الكريم وصفا لأنصار المسيح عيسى - عليه السلام -) وهذه الطبقة أضيق بكثير جدا من الطبقات السابقة ؛ إذ لا يوجد منها فى كل زمان إلا حوارى واحد فقط ، ولا يكون منهم اثنان أبدا ، فإذا مات أقيم غيره ، ومن صفات الحوارى وخصائصه أنه « من جمع فى نصرته الدين بين السيف والحجة ، فأعطى العلم والعبارة والحجة ، وأعطى السيف والشجاعة والإقدام ، ومقامه : التحدى فى إقامة الحجة على صحة الدين المشروع ، فلا يقوم بعد رسول الله ﷺ (...) بدليله الذى يقيمه على صدقه فيما ادعاه لإحواريه ، فهو يرث المعجزة ولا يقيمها إلا على صدق نبيه ﷺ ، ولا يسمى هذه كرامة لولى ؛ لأن ماكان معجزة لنبي على حدها وشمولها لا يكون ذلك أبدا كرامة لولى »^(٥) .

وتلى الطبقة السابقة طبقة « الرجيين » ، وهذه الطبقة غريبة سواء فى تسميتها أوفى وظيفتها المنوطة بها ، وعدد هذه الطبقة أربعون نفسا فى كل زمان ، وسُموا رجيين ؛ لأن « حال هذا المقام لا يكون لهم إلا فى شهر رجب ، من أول استهلال هلاله إلى انفصاله ، ثم يفقدون ذلك الحال من أنفسهم ، فلا يجدونه إلى دخول رجب من السنة الآتية (...) ومنهم من يَبْقَى عليه فى سائر السنة أمر ما عما كان يُكاشَف به فى حاله فى رجب ، ومنهم من لا يبقى عليه شئ من ذلك » ويذكر ابن عربى أنه لقي واحدا منهم بدنيسير - من ديار بكر - وهو نفس الشخص الذى تحدث عنه فى فقرة

مختصرة من كتاب الدرة الفاخرة وسماه « الخطري » ، وهذا الشخص - فيما يقول ابن عربي - بقى له حال متميز وقع له طوال السنة ولا يقتصر على شهر رجب فقط ، وهذا الحال هو « كشف الروافض من أهل الشيعة » حتى لو تستروا بمذهب أهل السنة ، وكان يراهم في صورة الخنازير ^(٦) .

وإذا كانت الصفات التي تحدثنا عنها من قبل تُناط بها وظائف محدودة في سلم الدرجات الروحية ، لحفظ نظام العالم الأعلى (عالم الأرواح ، الملكوت) والعالم الأدنى (عالم الأجسام ، الملك) فإن الأمر يختلف بالنسبة لبقية الطبقات الأخرى التي يتحدث عنها ابن عربي طبقة تلو أخرى فيما تبقى له من الباب الثالث والسبعين من كتابه الفتوحات ، ويمكن القول بأن كل الأولياء أو الأفراد الذين تتكون منهم هذه الطبقات يوهبون علوما وقوى مختلفة ، وتوكل إليهم - بصورة أو بأخرى - أدوار ومهام يتولونها ، وكل ذلك في دائرة الترتيب الإلهي لإظهار الكون ، لكن هذه المهام لاتحدد لنا « الطبقة » التي تُوكل إليها هذه المهمة أو تلك ؛ فالطبقات تنطوي على كمٍّ من الأولياء مضطرب بين الثبات والتغير ، وهم في مجموعهم مؤهلون للوصول إلى درجة بعينها من درجات مراتب الأولياء ، ويزيد الأمر تعقيدا وغموضا - إضافة إلى أمور أخرى - أن نفس الشخص الواحد يوجد في أكثر من طبقة واحدة وفي وقت واحد ، والوظائف نفسها مدموج بعضها في البعض الآخر ، والوصول إلى درجة ما من الدرجات يستلزم أن يكون الشخص الذي وصل إلى هذه الدرجة قد استوفى - من قبل - كل درجات الطبقات الأقل التي تسبق هذه الدرجة ، فإذا أضفنا إلى هذه المقاييس المختلفة نماذج الأولياء الوارثين الذين تحدثنا عنهم في فصل سابق ، فإننا ندرك على الفور أننا هنا أمام موضوع معقد وخصب في ذات الآن .

ونتوقف هنا عند أنموذج القطب لما له من دلالة خاصة على ما نقول ؛ فالقطب باعتبار وظيفته ومهمته يتمي إلى درجة القطبية (وهو الأنموذج الأوحده

لهذه الدرجة) لكنه يتمي أيضا إلى طبقة الأوتاد ، وطبقة الأبدال ، وطبقات أخرى غيرهما ، إضافة إلى أنه قد يحتفظ - أو لا يحتفظ - بالمنصب الظاهري للخليفة ، ثم هو - وكأى ولى آخر - وارث نبوى ؛ فهو ولى موسى أو إبراهيم أو شعيب ، أو غير ذلك ، أو كل ذلك فى وقت واحد ، وبما أنه يجمع بين كل الأحوال وكل المقامات ، فإنه يأخذ مكانه فى هذه الطبقات التى تتوازى مع السلسلة المزدوجة للأحوال والمقامات ، وأخيرا نلتقى « بالقطب » فى طبقة أخيرة يتسم فيها أعلى درجة فى الولاية وأقصاها ، وهذه الطبقة الأخيرة هى طبقة الأفراد^(٧) .

وفيما يتعلق بأمر هذه الطبقة فإن المعلومات التى يمدنا بها الباب الثالث «السبعون من الفتوحات معلومات محدودة ومختصرة، لكن بإمكاننا أن نضيف إليها ما يكملها من خلال تحليل المعطيات الثرية التى تشتمل عليها أبواب ثلاثة (٣٠ - ٣٢) من الفتوحات ، وفيها يُطلق ابن عربى على الأفراد لقبا رمزيا ، ، نادرا ما يرد فى كتاباته ، هذا اللقب هو « الركبان » ويعنى به « رُكَّاب الإبل » وعلى خلاف « الفرسان » الذين يُمكن أن نلتقى بهم فى كل الحضارات يختار ابن عربى مصطلح « الركبان » أى : الذين يستخدمون الإبل فى أسفارهم ، والإبل وسيلة سفر خاصة بالحضارة العربية ، مما يعنى أن ابن عربى يختار للتعبير عن هذه الطبقة رمزا إسلاميا بل محمديا ، وينقسم الركبان - وهم نفس طبقة الأفراد - إلى طائفتين : طائفة تركب نُجب الهم وطائفة تركب نُجب الأعمال ، والقطب والأوتاد والأبدال والنقباء والنجباء والرجيون ، كلهم - مع غيرهم - من الأفراد ، وليس للأفراد عدد ثابت ، لكن لا يكون عددهم إلا وترا ، وغالبا ما يكون أكثر من ثلاثة .

ومقام الأفراد هو نفسه مقام القطب ، وهم خارجون عن حكمه ، فليس له تصرف فيهم ، وذلك باستثناء الأفراد أصحاب الوظائف الخاصة كالإمام والبدل .. إلخ ، فإن هؤلاء بما هم أعضاء فى سلسلة الوظائف

الروحية يخضعون للقطب الذى يمثل القمة القصوى فى هذه السلسلة ، والأفراد فى الملائكة هم الملائكة المهيّمون فى جمال الله وجلاله ، وهم « الكروبيون » ، والاسم الإلهى الجامع للأفراد هو اسم الفرد ، ولهذا يُجهل مقامهم وما يأتون به « فهم يُنكر عليهم ولا يُنكرون » . وهم على علم من الله لا يعلمه غيرهم ، ويستعين ابن عربى فى تأييد ما يقول عن الأفراد بقصة موسى - عليه السلام - مع الخضر ، كما وردت فى سورة الكهف ؛ ففي هذه القصة يبدو موسى - عليه السلام - فى صورة المندهِش المستغرب ، وبرغم وعده المتكرر بعدم سؤال صاحبه الخضر (وهو من الأفراد) إلا أنه - من فرط دهشته - نسى وعوده ، وانبرى يجادل صاحبه ويُنكر عليه أفعاله التى رآها خارجة تماما عما يقرره الشرع ، كما يسود ابن عربى قول على بن أبى طالب - كرم الله وجهه - وهو يضرب يده إلى صدره ويتنهد : « إن ههنا لعلوما جمّة ، لو وجدت لها حملة » ويقول ابن عربى إن عليا - رضى الله عنه - كان من الأفراد السابقين ، وكذلك عبد الله بن عباس وزين العابدين على بن الحسين وعمر بن الخطاب وأحمد بن حنبل ، ويقص علينا ابن عربى أنه لقى فى يوم واحد بجبل أبى قبيس بمكة المكرمة ما يزيد على سبعين رجلا من الأفراد ، وأنه جلس إلى بعض هؤلاء الأفراد وسماهم باسمهم (فى نص لاحق) ، ويذكر من بين هؤلاء الذين لقيهم على جبل أبى قبيس أسماء شيوخ مشهورين فى تاريخ التصوف فى القرن السادس الهجرى ، مثل : عبد القادر الجيلانى^(٨) ، وأثنى من أصحابه ، هما : أبو سعود بن الشبل^(٩) ، ومحمد بن قائد الأوانى^(١٠) .

ولندع جانبا فقرات ينعى فيها ابن عربى على الفقهاء موقفهم الإنكارى من العلم اللدنى ومن الأولياء والعارفين ، واصفا هؤلاء الفقهاء - ومن علو شاكلتهم - بأنهم « فراعنة الأولياء ودجاجلة عباد الله الصالحين » ، ولنرجع كرة أخرى إلى الباب الثلاثين من الفتوحات لنستخلص بعض الأوصاف التى

تميزت بها طبقة الأفراد هذه ؛ وأول ذلك أن هؤلاء ليس لهم فى طريقهم اتباع ولا تلاميذ ، وهم لا يسلكون أحدا بطريقة التربية ، لكن لهم الوصية والنصيحة ، والعلم يتدفق على من حولهم تدفقا تلقائيا دون أن يدعوا لأنفسهم منصب الأستاذ أو المعلم ، ومن ثم ليس لهم تأديب خاص بهم ، وعلومهم هذه علوم كشف ووهب ، وقد تُقبل منهم وقد تُنكر عليهم ، بل قد يُزندَقون بها ، أما معراجهم الروحى فإنهم لا يصرون فيه أمامهم إلا قدم النبى الذى يرثونه ، بينما لا يصبر غيرهم من الأولياء إلا قدم القطب أو الأوتاد أو الأبدال . . . إلخ ، كل على حسب درجته ومقامه ، وبهذا استحق الأفراد أن يستقلوا بأنفسهم بعيدا عن سلطان الأقطاب والأوتاد وغيرهما ممن ذكرناهم من قبل ، ولأصحاب هذا المقام التصريف والتصرف فى العالم ، إلا أن الطبقة الأولى - وهى طبقة ركاب الهمم - تركت التصرف لله فى خلقه مع التمكن وتولية الحق لهم إياه تمكنا ، وإن كان أبو سعود بن الشبلى وعبد القادر الجيلانى - وهما من هذه الطبقة - ممن ظهر عليهم حال التصرف فى العالم ، ويذكر ابن عربى أن ابن قائد الأوانى كان يتصرف من غير أن يكون مأمورا فابتلى ؛ مما يعنى أنه كان ناقصا فى معرفته بالله تعالى ، ومن أوصاف الأفراد دخولهم فى سرادقات الغيب ، واستارهم بحُجب العوائد ، ولزومهم العبودية والافتقار إلى الله تعالى وهم الفتيان والأخفاء والملامية^(١١) ، ونستطيع التعرف على قسَمات هذه الطبقة الأخيرة من ملاحظة شخصية « ابن جعدون » فى الفصل السابق ، فهى تلقى الضوء بصورة أخاذة على أبعاد طبقة « الملامية »^(١٢) ؛ فمن خلال ما كتبه ابن عربى عن هذه الشخصية يمكن أن نصف الملامية بأنهم إذا حضروا لم يُستشاروا وإذا غابوا لم يُفتقدوا ، مجهولون بين عامة الناس لا يتميزون بزهد خاص ولا بعبادة زائدة ، وحياتهم حياة عادية تخلو كلية من ظهور الخوارق والكرامات ، وبالجمله لا تتميز حياتهم بشئ غير عادى يلفت نظر الناس إليهم ، و « اللوم » هو الشعار الذى تمسك به هذه

الطبقة فى قوة وإصرار ، سواء جاء اللوم من جانبهم هم لأنفسهم لاكتشاف عيوب النفس ونقائصها ، أو من جانب الفقهاء أو الصوفية المبتدئين الذين لم يتحققوا بعدُ بثمار معرفة الطريق ، وهؤلاء لا يأبهون بطبقة الملامية ، بل يزدرون هذا النمط العادى فى حياتهم الروحية ، ويمكن أن نلخص مضمون شعار « الملامية » فى هذه العبارة التى ينقلها ابن عربى فى الفتوحات^(١٣) عن أحد الملاميين ، والتى يقول فيها : « ما هو إلا الصلوات الخمس وانتظار الموت ، ويُعقَّب ابن عربى على هذه العبارة بقوله : « وتحت هذا الكلام علم كبير » . وتدلنا هذه العبارة على أن نهاية الطريق - عند هؤلاء - ليست أمرا آخر وراء تطبيق الشريعة تطبيقا خالصا وبسيطا فى ذات الوقت ، يؤكد ذلك أننا نجد ابن عربى - فى مناسبات عدة - يعرض للحديث القدسى الشهير : « ... وما يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ... »^(١٤) ، مبينا أن القرب الأتم الذى هو معنى الولاية وفحواها ليس هو قرب النوافل المذكور فى الحديث ؛ لأن فى أداء النوافل مجالا لتحقيق الاختيار والإرادة من العبد ، مع أن العبد المحض^(١٥) مسلوب الاختيار ؛ وإذن فالإقتصار على أداء الفرائض - كالصلوات الخمس مثلا - هو فى نهاية الأمر مدار اكتمال حظ السالك وتمام قسمته فى طريق سيره وسلوكه ، وما يقوله ابن عربى هنا أمر مختلف أشد الاختلاف عما يشغب به خصومه من إلصاق تهمة الإباحة والخلاعة به ، سواء فى سلوكه أو فى الأصول التى يبنى عليها تصوفه ، ويبين ابن عربى أن المقصود فى الحديث ليس هو أن يصير الله تعالى سمعا وبصرا ويدا للعبد ، بل العبد هو الذى يصير سمعا يسمع الله به ، وبصرا يبصر الله به ، ويدا يبطش الله بها .

ونتابع سيرنا مع ابن عربى وهو يعدد خصائص الملامية وأوصافهم ، فيذكر أنهم « الأخفياء الأبرياء الأمناء فى العالم ، الغامضون فى الناس (. .)

لا يدوم التجلى الإلهى إلا لهم «^(١٦)»، وهم سادات أهل طريق الله وأئمتهم ، وسيد العالم فيهم ومنهم وهو محمد ﷺ ، وهم الحكماء الذين وضعوا الأمور مواضعها وأحكموها ، وأقروا الأسباب فى أماكنها ، ونفوها فى المواضع التى ينبغى أن تُنفى عنها «^(١٧)»، وكما وصف الكفار النبى ﷺ بأنه ﴿ يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق ﴾ (الفرقان : ٧) ، كذلك وصف الجاهلون « الملامى » بنفس الوصف ، وذلك لأن الملامى ، كما يقول ابن عربى ، يعلم أن الله تعالى يفعل فى كل لحظة ، عند العلل والأسباب الثوانى ، لا بالأسباب نفسها ، وأن هذه الأسباب حجاب للواحد الذى لا شريك له ، ولأن الله تعالى هو الذى اختار حجب الأسباب فلا ينبغى للعبد - بل لايتأتى له - أن يخرق قوانين هذه الحجب ، وهكذا يخضع الملامى لقوانين الله تعالى فى الأسباب ، مثله فى ذلك مثل الرجل البسيط العادى ، واللامى رجل عادى بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ؛ لأنه يتوافق ويتناغم شعوريا وإراديا مع قوانين الله تعالى فى الأشياء ، وهو لايلجأ أبدا إلى استعمال قوى غير عادية ، ويعزف عن الشطحات فلا يعرفها ولا ينطق بها ، وذلك على الرغم مما يعتقده العامة من أن الشطحات تعبير عن الدرجة القصوى فى الولاية ، ويقول ابن عربى : إن « الشطح نقص بالإنسان ؛ لأنه يلحق نفسه فيه بالرتبة الإلهية ، ويخرج عن حقيقته »^(١٨). إذ حقيقة العبد الخالصة إنما هى العبودية المطلقة ، ويقول - وهو بصدد الحديث عن الإنسان الكونى الذى يجمع فى طواياه بين ممالك الطبيعة الأربع - : « فلا أعلى فى الإنسان من الصفة الجمادية » ؛ لأن من طبيعة الحجر أنه « ليس له العلو فى الحركة الطبيعية ، لكن إذا رُقى به إلى العلو وتُرك مع طبعه طلب السفل ، وهى حقيقة العبودية »^(١٩) ، فاللامى ليس إلا حجرا فى يد الله تعالى^(٢٠).

ونعود مرة أخرى إلى حديث ابن عربى عن الأفراد فى الباب الحادى والثلاثين ؛ حيث يطالعنا هناك وصف دقيق للأصول التى تشكل طبيعة الملامية

الخاصة ، وتلقى الضوء على اختيار المصطلح الرمزي « ركبان » لقبا لهذه الطبقة ، وأول ما تتميز به طبقة الأفراد من خصائص « التبرى من الحركة إذا أقيموا فيها » وهنا نلاحظ أن الصورة التي رسمها ابن عربي لخاصية الحجر - وهي أنه لا يتحرك من تلقاء نفسه - تبدو مناسبة لحال الملامى ؛ فالأفراد يخلدون إلى السكون ويفضلونه على « الحركة » ؛ لأن حالة السكون هي الحالة الملائمة لما يسميه ابن عربي : « الإقامة على الأصل » ، وهي الحالة الملائمة أيضا للتعريف الوجودي للعبد الحقيقي ، ومن خصائص الأفراد أيضا أنهم « محمولون »^(٢١) ، وركابهم الذي يحملون عليه هو : « الحوقلة » ، أو كما يقول ابن عربي : اتخذت من « لاحول ولا قوة إلا بالله نجبا » . « فهجيرهم »^(٢٢) . لاحول ولا قوة إلا بالله » ، ولأنهم يتصفون بالتسليم المطلق لله في ذواتهم وأحوالهم وأفعالهم ، فالله تعالى يتولاهم ، والأفراد ليسوا فقط مرادين ، بل هم أيضا مرادون ، وهم وإن كانوا « سالكين » يلاحظون مراحل سيرهم على الطريق ، لكنهم في الأصل « مجذوبون » من الله تعالى ، ومن صفاتهم أنهم لا يكشفون وجوههم عند النوم ، ولا ينامون إلا على ظهورهم ، إذ هذا الوضع هو الوضع الملائم للتلقى ، ولهم في كل ليلة - بل في كل نومه من ليل أو نهار - معراج روحاني يُعرج بهم فيه ، وهو عين إسماء النبي ﷺ ، فقد أسرى به ، و « العلماء ورثة الأنبياء » ، والكتمان من أصولهم ، وهم يسترون أحوالهم وعلومهم ، إلا أن يؤمروا بالإفشاء والإعلان .

ويخصص ابن عربي الباب التالي بعد ذلك لمعرفة الأفراد من الطبقة الثانية ، وهؤلاء لهم - على عكس الطبقة الأولى - وظيفة خاصة بهم وهي وظيفة « التدبير » الذي جعله الله بأيديهم ، ولكي يقوموا بهذه الوظيفة التي أوكلها الله إليهم ، فإنهم مجبورون في ظاهر أمرهم - على الأقل - على أن يأخذوا زمام المبادرة بأيديهم ، ويظهروا سلطانهم في الأشياء ؛ وهذا يعني أنهم

يضحون بالعبودية - ولكن باسم العبودية أيضا - من أجل أن يتصفوا ببعض صفات الربوبية ، وعن لقيهم ابن عربى من طائفة الركبان هذه : أبو يحيى الصنهاجى الضرير الذى كان يسكن أحد مساجد إشبيلية ،^(٢٣) وصالح البربرى الذى ساح أربعين سنة ثم لزم أحد المساجد بإشبيلية^(٢٤) أيضا ، وأبو عبد الله الشرفى الذى كان يختفى من البلد إذا قرب عيد الأضحى ثم يرى فى موسم الحج واقفا بعرفات ، وكان مستجاب الدعوة حتى إن أصحابه كانوا يتسللون إلى مجلسه فى المسجد ويرفعون أصواتهم بالدعاء ليقول الشيخ : « آمين » فيضمنون إجابة مطالبهم^(٢٥) ، ومنهم أيضا أبو الحجاج الشربلى ، كان مشتغلا دائما بقلبه حتى إنه كان يذهل عما حوله ؛ زاره ابن عربى برفقة أحد أصحابه ، وقص علينا من أمر هذا الشيخ أنه : « كان له بداره بالقرية بئر يستقى منها لوضوئه ، فرأينا بجانب البئر شجرة زيتون قد علت وأورقت وحملت ، جسمها غليظ ، فقال له صاحبى : ياسيدنا ! لم غرست هذه الزيتون فى هذا الموضع وضيق بها على البشر ، فالتفت إلينا ونظر ، وكان قد انحنى ظهره من الكبر ، فقال : فى هذا البيت ربييت ، ووالله ما رأيت قط هذه الزيتون إلا الآن » يقول ابن عربى : « فكان بهذه المثابة من الاشتغال بقلبه »^(٢٦).

وهؤلاء الأفراد الذين وكل الله إليهم وظائف التدبير لاشك يفتقدون صفة « الاختفاء » ولا يفيدون منها مثلما يفيد منها أفراد الطبقة الأولى فى سترهم وحمايتهم ، ومع ذلك فإن أصحاب الوظائف الذين يصفهم ابن عربى بـ : « المدبرين » ، والذين يخرج من بين ظهرانيهم القطب والأوتاد والأبدال ، هؤلاء رغم افتقارهم الستر والخفاء هم أيضا من الملامية ؛ لأنهم يعرفون أنهم هم أنفسهم جزء من الأسباب الثوانى التى ذكرناها من قبل ، والتى هى حجاب وستر للخلق من الله تعالى ، وأنهم وإن كانوا يفعلون فلإن الله - فى حقيقة الأمر - هو الذى يفعل تماما كما قيل للنبي ﷺ : ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ (الأنفال : ١٧) فلهم اسم المدبر المفصل ، وهجبرهم :

﴿ يدبر الأمر يفصل الآيات ﴾ (الرعد : ٢) ، وهذا التدبير الذى يختصون به لا يكون إلا فى أنظار الآخرين فقط ، وإلا فالتدبير والحكم وصفان مختصان بالله تعالى ، و « المدبرون » يرون العلامات الإلهية ويلاحظونها فى كل شئ ، وبعبارة أدق : كل الأشياء فى أعينهم آيات بينات .

وقد عرض ابن عربى موضوع « العلامات الإلهية » هذا عرضا شائقا مبرز فيه بين دلالات عديدة تضمنتها كلمة آية فى استعمالاتها المتكررة فى القرآن الكريم ، ومزج فيه - من خلال تفسيره لقوله تعالى : ﴿ ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن فى ذلك لآيات لقوم يسمعون ﴾ (الروم : ٢٣ - بين استخراج معانى الأشياء فى عالمنا هذا وبين فن تأويل الرؤيا الذى يدخل ضمن عمل الأفراد واهتماماتهم ، ويختتم ابن عربى هذا الباب ببيان أن من بين ما اختص به هؤلاء الأفراد من معارف : « حقيقة ليلة القدر ، وكشفها ، وسرها ، ومعناها » ، وفى هذا الاختصاص إشارة جد واضحة إلى الخاصة الكبرى للمدبرين ، وهى : نزولهم للخلق بعد صعودهم للخالق ، ورجوعهم إلى عالم الكثرة بعد وصولهم إلى « الوحدة » ، ويستعمل ابن عربى مصطلح : « رجوع » - فى الباب ٤٥ من الفتوحات - ^(٢٧) فى وصف المرحلة الأخيرة من مراحل الطريق عند الأولياء الكُمل من الوارثين ، ليقارن بين الأولياء « الراجعين والأولياء « الواقفين » ، ويعنى بهم الواقفين هناك بعد الوصول إلى أعلى المقامات ، وهؤلاء الواقفون يشبه حالهم حال « الملائكة المهيمين فى جلال الله تعالى ، والكروبيين ، فلا يعرفون سواء ، ولا يعرفهم سواء سبحانه » ، ومهما بلغت درجة التحقق الروحى عند الواقفين ، فإنها لا تبلغ أبدا مرتبة الراجعين إلى الخلق بقصد تعليمهم وإرشادهم ، سواء كان الراجع مختارا كأبى مدين ، أو مجبورا كأبى يزيد البسطامى ، فالرجوع فى كل هذه الأحوال هو الصورة المثلى لورثة الأنبياء فى رجوعهم من أعلى المقامات إلى حيث يبلغون رسالات الله إلى الخلق ، وكذلك كمال إرث الأنبياء

والمرسلين إنما يكون في الرجوع إلى الخلق ، والراجعون من الخالق إلى المخلوق يتحملون من الألم في نزولهم فوق ما يطيقون ، فهذا أبو يزيد « لما خلع عليه الحق الصفات التي بها ينبغي أن يكون وارثا وراثته إرشاد وهداية ، خطأ بخطوة من عنده فغشى عليه ، فإذا النداء: ردوا على حبيبي فلا صبر له عنى » ، ولا ينبغي أن نفهم الرجوع أو النزول على أنه « سقوط » أو ارتداد ، بل لا ينبغي أن نعهده بعدا حقيقيا ، فالولى إذا رجع لا يفقد ما استمده هناك من قبل ، ورجوعه تضحية لاعتقوبة أو طرد واستبعاد ، وهكذا يمكن القول بأن الطبقة الثانية من الأفراد ، وهى : طبقة « الراجعين » أفضل وأكمل من الطبقة الأولى ، طبقة « الواقفين » (٢٨) .

ولكى تكتمل الصورة المتعلقة بدرجة الأفراد ، يجب أن نكون على ذكر من أن « مقام القربى » يحتل مكانة بين مقام الصديقية - الذى يعده بعض الصوفية مثل الإمام الغزالي قمة مراتب الولاية - وبين نبوة التشريع (٢٩) ، أى فوق الصديقية ودون النبوة التشريعية ، بل كان مقام القربى - كما يقول ابن عربى - مقاما للنبي ﷺ قبل أن ينزل عليه الوحي ، ولقد رأينا كيف أن ابن عربى لم يتردد فى أن يسمى مقام القربى هذا : النبوة العامة أو النبوة المطلقة (٣٠) ، ومهما يكن من أمر هذا الإطلاق فإن الذى لاشك فيه هو أن بين الأولياء وبين الأنبياء - بالمعنى الاصطلاحي للأنبياء - خطأ فاصلا ، وأن الأولياء ليسوا إلا ورثة الأنبياء ، وقد يكون هذا الخط الفاصل غامضا أحيانا فى بعض نصوص ابن عربى ، الأمر الذى يفسر لنا سر الانزعاج الذى نراه عند مفكر مثل ابن تيمية أو غيره ممن يذهبون مذهبه .

ولكى نلم بنظرية الولاية فى أفقها المتسع عند ابن عربى يجدر بنا - ونحن على مشارف الانتهاء من هذا الفصل - أن نلاحظ نوعين من الفروق والاختلافات فى طبقة الأفراد من الأولياء ، وهم السواصلون إلى نقطة النهاية فى مراتب الولاية ، وهى النقطة التى لا يمكن لأى ولى أن يتخطاها

أو يتجاوزها بعد موت خلتهم النبيين ؛ فمن بين هذه الطبقة أفراد ورثوا
الولاية المحمدية وراثته كاملة ، وهؤلاء منحصررون في دائرة مغلقة لا يُزاد عليها
أو يُضاف إليها ، ومن بينها أفراد آخرون ورثوا الأنبياء السابقين من قبل ،
ودائرة هؤلاء - على عكس الدائرة الأولى - مفتوحة إلى يوم القيامة ، هذا
من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أن من بين الأفراد أفراد لا تدبير لهم ولا
حكم على الخلق ولا على أنفسهم ، ومنهم أيضا أفراد « راجعون » إلى هذا
العالم السفلى بعد أن انطلقوا منه في معراجهم الروحاني ، وهؤلاء الراجعون
أكمل من الأفراد السابقين الذين لا حكم لهم ولا تدبير ، وبرغم هذه التفرقة فإن
طبقة الأفراد كلها مجتمعة وبرغم ما يلحق « الراجعين » منهم من إبعاد في
ظاهر الأمر ، فإن هؤلاء وهؤلاء من الأفراد هم المقربون ، وهذا هو ما
يقرره ابن عربي في بداية الباب ٧٣ من الفتوحات ، وهو الباب المخصص
لدراسة هذا الموضوع ، وهكذا وفي طبقة الأفراد هذه تبدو العلاقة الوثقى بين
مفهوم الولاية ومفهوم القربى في وجهها الصحيح وتعبيرها الأتم .

الهوامش

(١) انظر فيما يتعلق بمعنى « أقاليم » مقالة : أندريه ميكيل فى دائرة المعارف الإسلامية ط ٢ ، مادة : إقليم .

(٢) تحدث عنه ابن عرى فى رسالته : روح القدس (ط . القاهرة ١٩٨٩ ، ص ١٢٥) وذكر أنه التقى به بعد صلاة المغرب ، وتسلم منه رسالة من الشيخ أبى مدين .

(٣) انظر المصدر السابق ص ١٢٢ ، وفى كتاب الدرة الفاخرة ، يذكر ابن عرى قصة صاحبه : عبد المجيد بن سلمة ، الذى لقي أحد الأبدال واسمه : معاذ بن أشرس . انظر أيضا حلية الأبدال ، ص ٣ ، والفتوحات ، ١ ص ٢٧٧ .

(٤) الفتوحات ، ص ٧٢ - ٨ .

(٥) الفتوحات ، ٢ ص ٨ . وفيما يتعلق بتعريف المعجزة ومعناها انظر الفقه الأكبر لأبى حنيفة (القاهرة ١٣٢٧ هـ ، ص ٦٩) ، والباقلانى : كتاب البيان ... ، تحقيق مكارثى ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ٣٧ - ٤٩ ، والمعجزة - على خلاف الكرامة - تكون مسبوقه بالتحلى ، هذا ويتفق ابن عرى فى بقية النص المذكور أعلاه موقف المتكلم الأشعرى أبى إسحاق الإسفرايينى (ت ٤١٨ هـ) الذى يحيل وقوع عين الفعل المعجز على يد الأولياء ، بينما لا يحيل أكثر المتكلمين وقوع الخارق المعجز كرامة لولى ولكن لا على طريق الإعجاز ، فالفرق بين المعجزة والكرامة لا يرجع - إذن - إلى صورة الفعل الخارق ، وإنما إلى القصد - أو عدم القصد - فمن يظهر الفعل الخارق على يديه ، ومن ناحية أخرى يظهر الفرق بينهما أيضا بأن المعجزة قاصرة على الأنبياء وخاصة بهم ، أما الأولياء فيرثون من الأنبياء وقوع الكرامات على أيديهم ، وتختلف أنواع الكرامات باختلاف نوع وراثته لولى للنبي الذى يرثه .

(٦) الفتوحات ، ٢ ص ٨ ، والدرة الفاخرة ، (وفيها : صورة الكلاب بدلا من صورة الخنازير) وكلام ابن عرى وإن كان متعلقا بالروافض أو الغلاة من الشيعة ، إلا أنه لا يُتصور أن يكون كلاما صادرا من قلم شيعى أو قلم ينطوى على تعاطف خفى مع التشيع . انظر فيما يتعلق بموقف ابن عرى من التشيع : الفتوحات ، ١ ص ٢٨٢ ، و ٣ ص ٣٤٣ .

(٧) ثمة نصوص كثيرة حول موضوع « الأفراد » فى كتابات ابن عرى ، والنصوص التى نستند إليها هنا - أكثر من غيرها - مقتبسة من الأبواب ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ من الفتوحات (ج ١ ص ١٩٩ - ٢٠٨) . انظر أيضا فى هذا الموضوع : الفتوحات ، ١ ص ٩٣ ، و ٢ ص ٢٥ ، ٦٧٥ ، و ٣ ص ١٣٧ ، وكتاب التجليات ، تحقيق عثمان يحيى ١٩٦٧ ، ١ ص ٣٩ ، وكتاب المسائل . ط حيدر آباد ١٩٤٨ ، ص ٢٨ ، وغير ذلك .

(٨) فيما يتعلق بعبد القادر الجيلاني وما يقوله عنه ابن عربي ، انظر في هذا الكتاب ص ... ، هامش ..

(٩) فيما يتعلق بسعود بن شبل ، انظر الفتوحات ، ١ ص ١٨٧ ، ٢٠١ ، ٢٣٣ ، ٢٤٨ ، ٢ ص ١٩ ، ٤٩ ، ٨٠ ، ١٣١ ، ٣٧٠ ، ٥٢٢ ، ٦٢٤ ، و ٣ ص ٣٤ ، ٢٢٣ ، ٥٦٠ . ويصر ابن عربي في مواضع عدة على إبراز الفروق بين وضع عبد القادر الجيلاني ووضع « أبو سعود بن الشبل » ؛ فأما عبد القادر فله حال الصديق لأمقامه ، وأما أبو سعود فهو على العكس : له مقام الصديق لآحاله « ومن ثم كان في العالم مجهولاً لا يُعرف ، ونكرة لا تُتعرّف » (الفتوحات ، ٢ ص ٢٢٣) و عبد القادر أُعطى التحكم في العالم - وهو الخلافة - وظهر عليه ذلك ، بينما ترك أبو سعود التصرف في العالم لله - تعالى - مع التمكن من هذا التصرف ، وأخيراً فقد كان عبد القادر صاحب إدلال ، بينما عصم الله أبو سعود - تلميذ عبد القادر من ذلك الإدلال (الفتوحات ، ١ ص ٢٢٣) انظر أيضاً في نقد أبو سعود : الفتوحات ، ٢ ص ٦٤ .

(١٠) في بهجة الأسرار للشطنوفى (ط . القاهرة ، ١٣٣ هـ ، ص ٧ - ٨) أن محمد بن قائد الأوانى كان موجوداً حين قال الشيخ عبد القادر الجيلاني قولته الشهيرة التي تُثبت قطبانيته : « قدمي هذه على رقبة كل ولى » وما يقوله النبهاني في هذا الموضوع (جامع كرامات الأولياء ، بيروت ، بدون تاريخ ، ج ١ ، ص ١١٢) - نقلاً عن المناوى - فإنه ليس إلا تكراراً لما يقوله ابن عربي في ذات الموضوع (الفتوحات ، ١ ص ٢٠١ ؛ ٢ ص ١٣٠ ؛ ٣ ص ٣٤) غير أن النبهاني يذكر - خطأً - أن الأوانى من شيوخ عبد القادر الجيلاني .

(١١) ربما يُظن أن هذه الأوصاف التي نذكرها هنا ملخصة من كتاب الفتوحات (ج ١ ، ص ٢٠١) خاصة بالطبقة الأولى فقط من طبقتى الأفراد ، وهى طبقة « ركاب الهمم » ، والحقيقة غير ذلك ؛ لأن مجموع النصوص المتعلقة بطبقة الأفراد ، وخصوصاً النصوص التي يتضمنها البابان التاليان من الفتوحات صريحة فى أن هذه الأوصاف تنطبق على كلا الطبقتين من غير تمييز بينهما ، وفيما يتعلق بمعنى الفتوة والفتيان عند ابن عربي انظر الفتوحات ، ١ ص ٢٤١ - ٢٤٤ ، و ٢ ص ٢٣١ - ٢٣٤ . انظر أيضاً تقديمنا (بالإنجليزية) لترجمة T. Bayrak لكتاب الفتوة للسلمى ، بعنوان : The Book of Sufi Chivalry, New York, 1938

(١٢) يفضل ابن عربي فى كتاباته استعمال كلمة « ملامية » ، ويرى أن الكلمة الأخرى « ملامية » لغة ضعيفة ، برغم شيوعها وكثرة تردها فى أدب التصوف .

(١٣) الفتوحات ، ١ ص ١٨٨ ، وهذه العبارة يعزوها ابن عربي إلى « أبو سعود بن الشبل » .

(١٤) البخارى ، كتاب الرقاق ، باب ٣٨ ، وهذا الحديث القدسى من الأحاديث التي جمعها ابن عربي فى كتابه مشكاة الأنوار ، حلب ، ١٣٦٤ هـ (الحديث رقم : ٩١) ، انظر شرح هذا الحديث فى الفتوحات ، ١ ص ٤٠٦ ، و ٣ ص ٦٨ ، و ٤ ص ٢٠ ، ٢٤ ، ٣٠ ، ٤٤٩ ، ونقش الفصوص ، حيدر أباد ، ١٩٤٨ ، ص ٣ - ٤ . انظر أيضاً شرحاً على التجليات (مجهول المؤلف) بعنوان كشف الغايات ، ط . عثمان يحيى ، مجلة المشرق ١٩٦٦ ، ص ٦٧٩ .

(١٥) الفتوحات ، ٣ ص ٤١ ، ٣٧٢ ، وهذا المصطلح (العبد المحض) يطلقه ابن عربي على نفسه .

(١٦) الفتوحات ١ ص ١٨١ ، وانظر أيضاً ، ٣ ص ٣٥ .

(١٧) الفتوحات ، ٢ ص ١٦ ، وانظر أيضا - في الملامية - الباب ٢٣ من الفتوحات ج ١ ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(١٨) الفتوحات ، ٢ ص ٢٣٢ ، وانظر أيضا : الفتوحات ، ٢ ص ٣٨٧ - ٣٨٨ ، واصطلاح الصوفية ، ص ٣ . وسبب من هذا التخصص خاصة صار عبد القادر الجيلاني - يرغم اتسابه للملامية - (الفتوحات ، ٣ ص ٣٤) في مرتبة أدنى من مرتبة « أبو سعود بن شبل » .

(١٩) الفتوحات ، ١ ص ٧١٠ ، وانظر أيضا ، ١ ص ٥٢٩ .

(٢٠) تُعد رسالة الملامية للسلمى المصدر الأساسى عن « الملامية » ، وقد نشرها أبو العلا عفيفى فى كتاب : الملامية والصوفية وأهل الفتوة ، القاهرة ١٩٤ ، ص ٨٦ - ١٢٠ ، أما الجانب التاريخى لهذه الطائفة - كمدرسة من مدارس التصوف - نشأت فى نيسابور فى القرن الثالث الهجرى ، وتطورت فيما بعد - فإنه لا يهمنى هنا كثيرا ، وقد تكفّلت بيانه :

Jacqueline Chabbi : “ Remarques sur le développemnet historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorassan “ Studia Islamica, XL VI , Paris, 1977, pp. 5.72.

(٢١) استعمل ابن عربى هذا المصطلح فى أحد مؤلفاته الباكورة : رسالة فى الولاية .

(٢٢) الهجّير هو : الشأن والعادة والدأب .

(٢٣) الفتوحات ، ١ ص ٢٠٦ ، ورسالة روح القدس ، (ط . القاهرة) ص ١٣٣ .

(٢٤) الفتوحات ، ١ ص ٢٠٦ ، و ٢ ص ١٥ ، و ٣ ص ٣٤ ، هذا ويفرد ابن عربى فى رسالته : روح القدس (ص ٥١ - ٥٢) فقرة خاصة عنه ، ولكن باسم صالح العلوى .

(٢٥) الفتوحات ، ١ ص ٢٠٦ ، و ٣ ص ٣٤ ، وروح القدس ، ص ٥٢

(٢٦) الفتوحات ، ١ ص ٢٠٦ ، وروح القدس ، ص ٥٣ .

(٢٧) هذا الباب (الفتوحات ، ١ ص ٢٥٠ - ٢٥٣) ترجمه ميشيل فالسان مع شرح وتعليق ، ونشره فى مجلة Etudes Traditionnelles ، عدد ٣٠٧ ، إبريل - مايو ١٩٥٣ ، ص ١٢٠ - ١٣٩ . وهذا المصطلح : « الرجوع إلى الخلق » يستعمله ابن عربى بوضوح فى « رسالة فى الولاية » (ص ٢٥ - ٢٧) ، وليس من غرضنا هنا الوقوف على الفروق التى يسجلها ابن عربى بين الذين يصلون إلى الله عن طريق أسماء الذات ، والذين يصلون عن طريق الأسماء الإلهية الأخرى .

(٢٨) يشبه الفرق بين حالة الواقفين وحالة الراجعين بالفرق بين حالة السكر وحالة الصحو ، وهما حالتان تسيطران على مراحل مختلفة من مراحل الحياة الروحية ، بل حتى على مرحلة السالك المبتدئ ، طبقا لأوقات السالكين واستعداداتهم الشخصية ، لكن لا ينبغي أن نفهم أن بين حالة الواقفين والراجعين وبين حالة السكر والصحو تماثلا تاما ، بل الأمر لا يعدو مجرد التشبيه ، وهذان الوصفان وهما : السكر والصحو - بالنسبة للأفراد - ليسا حالين متقلبين أو رائلين بل هما مقامان دائمان ، وحقيقتان موضوعيتان .

(٢٩) الفتوحات ، ٢ ص ١٩ ، ومقام « الصديقية » مشتق من لقب الخليفة الاول : أبى بكر الصديق عليه السلام هذا وقد تعرضت مقالة ابن عريى التى تؤكد على وجود مقام أعلى من مقام الصديقية المنسوب إلى أبى بكر إلى انتقادات لاذعة ، وأكبر الظن أن سوء فهم ابن عريى - عن قصد أو عن غير قصد - كان من وراء هذه الانتقادات ؛ فمقالة ابن عريى هذه لا تشكك أبداً فى رفعة مقام « الصديق » كيف وابن عريى ينص فى صراحة ووضوح على أن « أبى بكر » عليه السلام من الأولياء الأفراد ؟ . انظر الفتوحات ، ٣ ص ٧٨

(٣٠) الفتوحات ، ٢ ص ١٩

الفصل الثامن

الخواتم الثلاثة

من بين وظائف رجال الله الذين يذكرهم ابن عربى فى مفتتح الباب الثالث والسبعين من الفتوحات وظيفة بالغة الأهمية ، ونعنى بها « ختم الأولياء » الذى مررنا عليه من قبلُ مر الكرام أثناء حديثنا عن الحكيم الترمذى ، ونقول ابتداءً إن استعمال كلمة « ختم » بصيغة المفرد هكذا وإن كانت ترجحه تبريرات كثيرة فى مذهب أهل التصوف ، إلا أنه استعمال قاصر لا يفى بالمطلوب ؛ لأن للولاية فى بعدها التاريخى - كما سنعرف - خواتم ثلاثة .

وعلى خلاف كثير من المصطلحات التى عرضت لنا من قبل ، فإن مصطلح « ختم الأولياء » أو « ختم الولاية » اللذين يستخدمهما ابن عربى فى مؤلفاته لم يرد أى منهما لا فى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية ، مما يعنى أن هذا الاصطلاح أو التسمية تسمية مبتدعة ، وقد نظر كثير من العلماء والفقهاء إلى هذين الاصطلاحين من منظور البدعة والابتداع بالفعل ، ولا يزالون ينظرون إليهما من نفس المنظور حتى يومنا هذا ، والنص الوحيد الذى يمكن أن نستند إليه فى هذا المعترك ، وإن كان غير مقنع لكثير من العلماء ، هو الحديث النبوى « العلماء ورثة الأنبياء » ، ولكن على أن يكون المقصود من « العلماء » فى الحديث أصحاب العلم الحقيقى وحدهم ، ونعنى بهم تحديداً « الأولياء والعارفين بالله تعالى » ، وأيضاً إذا كان للنبين خاتم هو محمد ﷺ (الأحزاب : ٤٠)^(١) فيتبع ذلك أن يكون لورثتهم خاتم هو « خاتم الأولياء » .

ولقد كان الحكيم الترمذى أول من تنبه إلى ذلك فى القرن الثالث الهجرى ، غير أن النصوص التى تبحث فى مؤلفاته هذا الاصطلاح أو المفهوم الجديد كلها نصوص شديدة الغموض والإبهام ، وكيفما كان أمر هذه النصوص ، فإن متابعة سير البحث فى هذا الموضوع تقتضى أن نذكر هنا - إضافة إلى ماسبق - أن شخصا سأل الحكيم الترمذى وقال له : وما صفة الولى الذى له إمامة الولاية ورياستها وختم الولاية ؟ فأجابه الحكيم : ذلك من الأنبياء قريب يكاد يلحقهم . قال السائل : فأين مقامه ؟ قال الحكيم : مقامه فى أعلى منازل الأولياء فى مُلك الفردانية ، قد انفرد فى وحدانيته ، ومناجاته كفاحا فى مجالس الملك (. .) قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء ومراتبهم وعطاياهم وتحفهم^(٢) ونثوقف فى هذا النص عند قوله : « من الأنبياء قريب » ، وأيضا عند كلمة : « الفردانية » (التى يشرحها الترمذى بكلمة مشتقة من نفس الأصل الذى اشتق منه ابن عربى مصطلح : الأفراد) ؛ فهذان التعبيران يتصلان بعلاقة وثقى بنظرية الولاية ومقولاتها فى تصوف الشيخ الأكبر ، كما رأيناها عنده من قبل ، وكما نراها فى هذا الفصل فى وضوح أكثر .

لكننا نتساءل قبل ذلك : من هو « ختم الأولياء » ؟ ، هنا يصمت الحكيم فلا يجيب بشئ ، وإن اكتفى بطرح سؤال أورده فى قائمته المعروفة ، يقول فيه : ومن الذى يستحق خاتم الولاية كما استحق محمد - ﷺ - خاتم النبوة ؟ لكن هذا السؤال الذى ظل بلا إجابة عند الحكيم وجد جوابه عند ابن عربى مرتين : مرة فى كتابه الذى ألفه سنة ٦٠٣ هـ بعنوان : « الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم^(٣) » ، وفى هذا الكتاب يكتفى ابن عربى فى الإجابة على السؤال بقوله : « المستحق لذلك رجل يشبه أباه ، وهو أعجمى ، هو نسق فى خلقه ؛ (. .) خُتم به دورة الملك ؛ وتُختم به الولاية ، وله وزير اسمه يحيى ، روحانى المحتد ، إنسى المشهد . أما المناسبة الثانية ففى كتاب الفتوحات ، ونص ابن عربى هنا يتميز بأنه أكثر

وضوحا وأحفل بالمعطيات الهامة التى نفتقدها فى نص « الجواب المستقيم » .
يقول الشيخ الأكبر : « الختم ختمان ؛ ختم يختم الله به الولاية ، وختم يختم الله به الولاية المحمدية ، فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى - عليه السلام - ، فهو الولي بالنبوة المطلقة فى زمان هذه الأمة ، وقد حبل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة ، فينزل فى آخر الزمان وارثا خاتما لا ولي بعده نبوة مطلقة (..) وأما ختم الولاية المحمدية فهى لرجل من العرب من أكرمها أصلا ويدا ، وهو فى زماننا اليوم موجود ، عُرِفَ به سنة ٥٩٥ هـ ، ورأيت العلامة التى له ، قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده وكشفها لى بمدينة فاس ، حتى رأيت خاتم الولاية منه ، وهو خاتم النبوة المطلقة ، لا يعلمها كثير من الناس ، وقد بَلَغَ الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقق به من الحق فى سره من العلم به ، وكما أن الله ختم بمحمد ﷺ نبوة الشرائع ، كذلك ختم الله بالختم المحمدى الولاية التى تحصل من الورث المحمدى لا التى تحصل من سائر الأنبياء ، فإن من الأولياء من يرث إبراهيم وموسى وعيسى ، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدى ، وبعده فلا يوجد ولي على قلب محمد ﷺ ، هذا معنى خاتم الولاية المحمدية ، وأما ختم الولاية العامة الذى لا يوجد بعده ولي فهو عيسى - عليه السلام - ولقينا جماعة ممن هو على قلب عيسى - عليه السلام - وغيره من الرسل - عليهم السلام - . وقد جمعت بين صاحبى : عبد الله (بدر الحبشى) ^(٤) ، وإسماعيل بن سودكين ^(٥) ، وبين هذا الختم ودعا لهما وانتفعا به والحمد لله ^(٦) .

وإذن فنحن أمام ختمين : ختم واضح لا لبس فيه هو : عيسى - عليه السلام - الذى يشبه أباه ، أى يشبه الروح التى نفخها الملك فى أمه مريم ، والذى كان مؤيدا - أيضا - فى فترة تبليغ رسالته بالنبي يحيى - عليه السلام - وأما الختم الثانى فهو رجل من العرب يعيش مع ابن عربى فى القرن السادس الهجرى ، ويصفه فى جوابه على السؤال الخامس عشر من أسئلة الترمذى بصفات كثيرة ، منها أن اسمه يواطئ اسم النبي ﷺ وهو ليس من سلالة

النبي ﷺ الحسية ، ولكنه من سلالة أعراقه وأخلاقه ﷺ ويتضح من كلام ابن عربي في هذا الموضوع أن ختم الأولياء غير المهدي المتظر ؛ لأن هذا الأخير من ذريته ﷺ ونسله الحسي^(٧) ، وما يقوله ابن عربي هنا يؤكد في مكان آخر في قصيدة يقول مطلعها :

ألا إن ختم الأولياء شهيد وعين إمام العالمين فقيده
هو السيد المهدي من آل أحمد هو الصارم الهندي حين يُبَيِّد^(٨).

غير أن كل ذلك لا يُمكننا من معرفة الشخصيات الحقيقية لختم الولاية المحمدية ، ولا من التمييز في وضوح بين الوظائف الروحية الخاصة بكل منهما على حدة ، فهذان الختمان سوف يصير الأمر فيهما إلى خواتم ثلاثة تزداد معها المشكلة صعوبة وتعقيداً .

ولعل من الأفضل أن نبدأ أولاً بجمع العناصر والحيثيات اللازمة لبحث هذا الموضوع قبل أن نبدأ في عرض المناقشات التي تثيرها نصوص ابن عربي الغامضة والمتناقضة أيضاً ، وذلك بالرغم مما قد نسيه للقارئ من لبس أو غموض أو تكرار لما قلناه من قبل . ولقد نعلم أن بعضاً من هذه الحيثيات كتب من قبل وعُرف في أعمال بعض الباحثين ، من أمثال : أبو العلا عفيفي وكوريان وإزوتسو^(٩) ، لكن كل هذه الحيثيات كانت قاصرة على اقتباسات مختصرة لا تمثل إلا جزءاً ضئيلاً مما هو مطلوب في معرفة هذا الموضوع .

ونبدأ من نصوص ابن عربي بالنص الذي يقول فيه : « ومنهم (من الرجال) ﷺ الختم ، وهو واحد ، لافى كل زمان ، بل هو واحد في العالم ، يختم الله به الولاية المحمدية ، فلا يكون في الأولياء المحمدين أكبر منه ، وثم ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من آدم إلى آخر ولي ، وهو عيسى - عليه السلام - هو ختم الأولياء ، كما كان ختم دورة الملك ، ومجيئه من علامات الساعة »^(١٠) .

« وأما ختم الولاية المحمدية فهو أعلم الخلق بالله ، لا يكون في زمانه ولا بعد زمانه أعلم بالله وبمواقع الحكم منه ، فهو والقرآن أخوان ، كما أن

المهدي والسيف أخوان^(١١) ، والمقصود من مواقع الحكم فى هذا النص الأنبياء ، ولكن بما هم أولياء ؛ أى فى دائرة أسرارهم الإلهية التى هى مناط الولاية فيهم ، وفى هذا المستوى تختبئ فصوص الحكم التى يحدثنا عنها ابن عربى فى الفصل ٢٧ من كتابه الفصوص ، أما الأنبياء ، بما هم أنبياء ، أى بما هم مبلغون للوحى الإلهى المقدس ، فهم - على العكس من الحالة الأولى - « مطالع الحكم » ، فهم « شرقيون » فى حد النبوة ، و « غربيون » فى حد الولاية ، أما الإشارة إلى « الأخوة » التى تطابق ما بين القرآن الكريم والختم فهى مرتبطة بما مرّ من ثبوت التوافق بين الإنسان الكامل والقرآن^(١٢) ، كما ترتبط هذه الإشارة أيضا ببيت شهير من قصيدة فى مطلع كتاب الفتوحات^(١٣) ، يقول فيه ابن عربى :

أنا القرآن والسبع المثانى وروح الروح لأرواح الأوانى

والقول بأن عيسى - عليه السلام - هم ختم الولاية العامة ، يؤكده ابن عربى فى مواضع كثيرة من كلامه ، لكن تصاحبه فى كل موضع تحديدات خاصة ودقائق معينة ، لا مفر من أخذها فى الحسبان وعدم المجازفة بأى منها ؛ ففى الباب الرابع عشر من الفتوحات ، وهو « فى معرفة أسرار الأنبياء » أى أنبياء الأولياء (وسيتضح أن الكلام هنا يدور حول الولاية فى أقصى درجاتها العليا ، أى الولاية بوصفها نبوة لاوحى فيها ولا تشريع) ، يقول ابن عربى : « وإن عيسى - عليه السلام - إذا نزل ، ما يحكم إلا بشريعة محمد ﷺ ، وهو (عيسى) خاتم الأولياء ، فإنه من شرف محمد ﷺ أن ختم ولايته والولاية مطلقا بنبى ورسول مكرم ، ختم به مقام الولاية ، فله يوم القيامة حشران : يُحشر مع الرسل رسولا ، ويُحشر معنا وليا تابعا لمحمد ﷺ ، كرمه الله تعالى وإلياس بهذا المقام على سائر الأنبياء »^(١٤) .

ثم غمضى مع نصين آخرين من نصوص ابن عربى فى مسألة العلاقة بين « ختم الولاية العامة » ، « وختم الولاية المحمدية » ، قد يصعب التوفيق بين مدلوليهما ، أما النص الأول فهو :

« وللولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد ﷺ ختم خاص هو في الرتبة دون عيسى - عليه السلام - لكونه رسولا ، وقد وُلد في زماننا ، ورأيتُه أيضا^(١٥) واجتمعت به ، ورأيت العلامة الختمية التي فيه ، فلا ولي بعده إلا هو راجع إليه ، كما أنه لانبى بعد محمد ﷺ إلا وهو راجع إليه (..) كإلياس وعيسى والخضر في هذه الأمة »^(١٦) .

وأما النص الثاني فهو قوله : « ثم إن عيسى إذا نزل إلى الأرض في آخر الزمان أعطاه (الله) ختم الولاية الكبرى من آدم إلى آخر نبي ، تشريفا لمحمد ﷺ ؛ حيث لم يختم الله الولاية العامة في كل أمة إلا برسول تابع إياه ﷺ فله ختم دورة الملك وختم الولاية العامة ، وأما خاتم الولاية المحمدية وهو الختم الخاص لولاية أمة محمد الظاهرة^(١٧) فيدخل في حكم ختميته عيسى - عليه السلام - وغيره كإلياس والخضر ، وكل ولي لله تعالى من ظاهرة الأمة ، فعيسى - عليه السلام - وإن كان ختما فهو مختوم تحت هذا الخاتم المحمدي »^(١٨) .

وهناك كتاب ألفه ابن عربي قبل رحلته الأخيرة إلى بلاد الشرق ، يدير فيه البحث من أوله إلى آخره على محور وحيد هو « الختم » ، هذا الكتاب هو : « عنقا مُغرب »^(١٩) ، وعنوانه الكامل « كتاب عنقا مُغرب في ختم الأولياء وشمس المشرق » ؛ وتدلنا كلمة « شمس المغرب » على خاصة « التنبؤ » لهذا الكتاب ، ونعني بها الإشارة إلى المهدي المنتظر^(٢٠) ، ثم إن الإشارات الخفية التي يزخر بها هذا الكتاب إنما تتعلق - في المقام الأول - بختم الولاية العامة فقط ، وفي هذا الكتاب يُحصى ابن عربي تسعة وعشرين موضعا في القرآن الكريم (لا يحددها) في أربع عشرة سورة يذكرها بأسمائها ، ويقول إنها تتضمن ذكرا عن الختم ، ويتتبع السور التي أشار إليها يمكن أن نخلص إلى أن المقصود من الختم هنا هو عيسى ، ففي هذه السور ذكر صريح أو مضمّر عنه - عليه السلام -^(٢١) . ويصرّ ابن عربي على ضرورة عدم الخلط بين وظيفة الختم ووظيفة المهدي ، كما يصر على خطأ تفسير مفهوم « الختم » تفسيراً

زمنيا مرتبطا بتسلسل فترات التاريخ : « فليس الختم بالزمان ، وإنما هو باستيفاء مقام العيان »^(٢٢) ، وأخيرا يلفت نظرنا في هذا الكتاب تحذيرُ ابن عربي للقارئ من أن يغفل عن حقيقة هامة مضمونها : أن كل شيء يقال عن العالم الأكبر له ما يقابله في العالم الأصغر (الإنسان) ؛ إذ في كل كائن مهدي وختم ... إلخ ، وهذا التحذير ينبغى أن يؤخذ في الحسبان كلما أثار ابن عربي موضوع الوظائف الكونية ، أو أثار قضية من قضايا البعث والمعاد الآخروي ، يقول الشيخ الأكبر : « فمتى ذكرت في كتابي هذا أو في غيره حادثا من حوادث الأكوان ، فلأنما غرضي أن أثبتته في سمع السامع ، وأقابله بمثله في الإنسان (. .) فانظر إلى مُلكك الأدنى إليك »^(٢٣) .

ويعود بنا النص التالي إلى « ختم الولاية » المحمدية كرة أخرى ، وهذا النص عبارة عن مقتطفات من كتاب الفصوص ، تعالج مسألة العلاقة بين وظيفة « ختم الولاية » المحمدية ، ووظيفة « ختم الأنبياء » ، وهو محمد ﷺ ، أو بتعبير أدق : الحقيقة المحمدية ؛ يقول الشيخ الأكبر^(٢٤) :

.. فإذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق ، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه ؛ كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصُّورَ أو صورتك إلا فيها ، فأبرز الله ذلك مثالا نصَّبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له أنه ما رآه هذا ذقت الغاية (. . .) وقد بينا هذا في الفتوحات المكية^(٢٥) . وإذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج ، فما هو ثم أصلا ، وما بعده إلا العدم المحض .

فهو مرآتك في رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته في رؤيته أسمائه وظهور أحكامها وليست سوى عينه ، فاختلط الأمر وانبههم ، فمنّا من جهل في علمه فقال : « والعجز عن درك الإدراك إدراك » ، ومنّا من علم فلم يقل مثل هذا القول ، وهو أعلى القول (أي القول بأن « العجز عن درك ... إلخ » ،

والذى يُنسب إلى أبى بكر الصديق رضي الله عنه هو أعلى القول) ، بل أعطاه العلم السكوت ، ما أعطاه العجز ، وهذا هو أعلى عالم بالله .

وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة خاتم الأولياء (. . .) فإن الرسالة والنبوة - أعنى نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان ، والولاية لاتنقطع أبداً ، فالمرسلون ، من كونهم أولياء ، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دونهم الأولياء ؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لا يقدح فى مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه ؛ فإنه من وجه يكون أنزل (من خاتم الرسل) كما أنه من وجه يكون أعلى ، وقد ظهر فى ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه فى فضل عمر فى أسارى بدر بالحكم فيهم ، وفى تأبير النخل ، فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم فى كل شئ وفى كل مرتبة ، وإنما نظر الرجال إلى التقدم فى رتبة العلم بالله : هنالك مطلبهم ، وأما حوادث الكون فلا تعلق لخاطرهم بها ، فتحقق ما ذكرناه .

ولما مثل النبى ﷺ النبوة بالحائط من اللبّن وقد كملّ سوى موضع لبنة ، فكان ﷺ تلك اللبنة^(٢٦) ، غير أنه ﷺ لا يراها كما قال لبنة واحدة ، وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا ، فىرى ما مثله به رسول الله ﷺ ، ويرى فى الحائط موضع لبنتين ، واللبن من ذهب وفضة ، فىرى اللبتين اللتين تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما ، لبنة ذهب ولبنة فضة ، فلا بد أن يرى نفسه تنطبع فى تينك اللبتين ، فىكون خاتم الأولياء تينك اللبتين فىكمل الحائط ، والسبب الموجب لكونه رأها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة ، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام ، كما هو آخذ عن الله فى السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه ؛ لأنه يرى الأمر على ما هو عليه ، فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية فى الباطن ، فإنه آخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى

الرسول ؛ فإن فهمتَ ما أُشرتُ به فقد حصل لك العلم النافع بكل شيء .

فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن تأخر وجود طيبته ، فإنه بحقيقته موجود ، وهو قوله ﷺ : « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين »^(٢٧) ، وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلا حين بُعث ، وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الأولياء ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تعالى تسمى « بالولي الحميد » .

فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه ، فإنه الولي الرسول النبي ، وخاتم الأولياء الوالي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب ، وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ﷺ مقدم الجماعة وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة .

إن الفقرة الأخيرة من هذا النص المطول ذات أهمية بالغة في مسألة تصحيح المفاهيم ، ووضع الأشياء في موضعها الصحيح ؛ ففي ضوء مضمونها البين الصريح يغدو اتهام ابن عربي بالقول بتبعية الرسل والأنبياء لختم الولاية المحمدية وأخذهم عنه ، وما يترتب على هذا الاتهام من القول بأفضلية الأولياء على الأنبياء والرسل ، كل ذلك يغدو - ومن منظور التصوف الإسلامي ذاته - سوءة من السوءات الفكرية تكشف عن سوء فهم أو عن سوء قصد ، بل إن هذا الادعاء ليتناقض تناقضا صارخا مع ماتقرره نصوص قاطعة وحاسمة في أدبيات التصوف الإسلامي من أفضلية الرسل والأنبياء على الأولياء ، فختم الولاية - كما نقرأ في هذا النص - ليس إلا « حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ﷺ » ، وإننا لنقرأ في الفتوحات^(٢٨) كلمات تكشف القناع عن هذا اللبس وتوضح حقيقة الأمر فيه ، يقول فيها الشيخ الأكبر : « ولهذا الروح المحمدي (وهي تسمية يطلقها ابن عربي على الحقيقة المحمدية) مظاهر في العالم ، أكمل مظهره في قطب الزمان ، وفي الأفراد ، وفي ختم الولاية المحمدي ، وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام » .

إن هذا النص ليقرر فى وضوح أن ختم الولاية المحمدية - بما هو فرد متوحد فى التاريخ - فإنه مجرد نائب ، أو مجرد تكريس لظهور الختمية - أى وظيفة الختم - ظهوراً حسيّاً فى هذا العالم ، فهو لا يمتنى - أزلاً وأبداً - إلا للحقيقة المحمدية فقط، مثله فى ذلك مثل القطب وغيره من أصحاب الرتب الروحية فى ديوان الأولياء ؛ فمحمد ﷺ هو فى ظاهر الأمر خاتم النبيين ، وفى باطن الأمر ختم الولاية العامة والمحمدية ، وإذن فالعبارات التى وردت فى نص الفصوص ، والتى بدت لنا مزعجة أو خارجة على الحد الشرعى ، لم تكن لتقرر تبعية النبي أو الرسول لشخص آخر غيرهما ، أو توقّف كل منهما على ذلك الشخص ، بل كانت تقرر - فى عين النبي ذاته - خضوع الوجه الظاهر للنبي للوجه الباطن فى النبي نفسه ، أى خضوع النبوة بما هى وصف للمخلوق ينتهى بانتهاء الزمان للولاية التى هى صفة إلهية أبدية باقية لا يلحقها العدم ولا الفناء ، وينفس هذا المنظور ينبغى أن ننظر إلى المفارقة التى تبدو فى أمر العلاقة بين ختم الولاية العامة وهو عيسى - عليه السلام - وختم الولاية المحمدية ؛ فختم الولاية المحمدية إذا نُظر إليه بما هو ممثّل لختمية الولاية فقط - ويقطع النظر عن أى اعتبار آخر وراء اعتبار الختمية ، وبمعنى آخر إذا نُظر إليه باعتبار أنه ليس رسولاً ولا نبياً - فإنه حيثُذ يتبوأ مرتبة أقل وأدنى ؛ وهو فى هذه المرتبة لاشك يخضع لختم الولاية العامة عيسى ؛ لأنه نبي ورسول ، لكن إذا نُظر إليه باعتباره المظهر الذى يُجسّد على مدى التاريخ أعمق وجوه الحقيقة المحمدية وأحفلها بالأسرار ، ونعنى به الوجه الذى تستمد منه الولاية حقيقتها وأصلها الأصيل ، فإن الختم المحمدى حالُثُذ يدخل فى حكم ختميته عيسى - عليه السلام - وغيره (. .) فعيسى - عليه السلام - وإن كان ختماً فهو مختوم تحت ختم هذا الخاتم المحمدى .

وتبقى فى هذا الموضوع مسائل كثيرة تحتاج إلى توضيح ، ولكن قبل أن نعرض لمسألة تحديد هوية « الختم المحمدى » وتحديد من يُختم بهذين الختمين كل على حدة ، تجب الإشارة إلى شخص ثالث يُطلق عليه هذا اللقب ،

ويتسمى به^(٢٩) . ولعلنا لانخطئ الصواب أو يخطئنا الصواب إذا قلنا : إن ابن عربي لم يتحدث عن هذا الختم « الثالث » إلا مرة واحدة فقط ، وذلك في السطور الأخيرة من نفس الفصل الذي اقتبسنا منه الفقرات السابقة ، يقول ابن عربي :

وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يُولد من هذا النوع الإنساني ، وهو حامل أسرارهِ ، وليس بعده وكْدٌ في هذا النوع ، فهو خاتم الأولاد ، وتُولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها ، ويكون رأسه عند رجلها ، ويكون مولده بالصين ، ولغته لغة أهل بلده ، ويسرى العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ، ويدعوهم إلى الله فلا يُجاب ؛ فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمنى زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يُحلّون حلالا ولا يُحرّمون حراما ، يتصرفون بحكم الطبيعة ، شهوة مجردة من العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة^(٣٠) .

ونقول : إن الدور الذي يقوم به خاتم الأولاد أكبر وأبعد من مجرد الإشارة إلى سريان العقم في الرجال والنساء وانتهاء النوع الإنساني كله مع ظهور هذا الخاتم ؛ ذلك أن وصفه بأنه « على قدم شيث » يشير بوضوح - في لغة ابن عربي إلى أن هاهنا وفي أعماق هذا الختم « وليا » ، وبوصف أدق : هاهنا أنموذج للولاية الشيثية ، وإذا كان هذا الولي هو خاتم الأولاد فلا يولد بعده أحد ، ومن ثم لا يولد بعده « ولي » ، فلا شك في أنه بهذه الأوصاف ختم للولاية كذلك ، وإذن فما هو وجه علاقة خاتم الأولاد بعيسى - عليه السلام - الذي يتزل في نهاية الزمان وله فيما يقول ابن عربي « ختم دورة الملك » ، وختم الولاية العامة ؟ وقبل أن تُغذّ السير في تساؤلنا هذا يجب أن نعرض لمسألة تحديد شخصية « خاتم الولاية الحمديّة » ؛ حيث يذكر ابن عربي - في فقرة من الفقرات المقتبسة آنفا - أنه عرف هذا الخاتم الحمدي في فاس سنة ٥٩٥ هـ ، لكنه يقول في موضع آخر : « وعلمت حديث هذا الخاتم الحمدي بفاس من بلاد

المغرب سنة أربع وتسعين وخمسمائة^(٣١)، ونقول : إن هذا التاريخ (٥٩٥) لاشك في أنه سقطه قلم ، وأن سنة (٥٩٤) ربما كانت هي التاريخ الصحيح ؛ لأن كتاب « الإسرا » - الذى فرغ ابن عربى من تأليفه كما يقول فى فاس فى شهر جمادى من سنة ٥٩٤ هـ - يتضمن إشارة لأُفهم معناها - فيما نرى - إلا فى ضوء هذا الحدث الروحى الضخم ، وأعنى به رؤية ابن عربى لخاتم الولاية المحمدية^(٣٢).

الهوامش

- (١) فيما يتعلق بمفهوم « خاتم النبيين » وما يترفع عنه من أبعاد ومسائل صوفية ، انظر .
- Y . Friedmann, Finality of Prophethood in sunni islam , Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 7, 1986, 177- 215.
- (٢) الترمذى : ختم الأولياء ، ص ٣٦٧ - ٣٦٨ ، وقد يُفهم من كلام الترمذى - بعد هذا النص مباشرة - أن وظيفة ختم الأولياء لا تنحصر في شخص مفرد ووحيد ، وإنما يتعاقب عليها - على طول التاريخ - أشخاص يحملون هذا اللقب ، غير أن إجابة الترمذى على السؤال الآخر : فهل تخاف هذه الطبقة من الأولياء على أنفسهم ؟ تُبين أن الموضوع المشوّل عنه قد تغيّر كلية ، وأن مضمون الإجابة لم يعد يختص بختم الأولياء على وجه الخصوص ، بل يتسع - بشكل عام - لطائفة الأفراد الذين يتمى إليهم ختم الأولياء بالفعل .
- (٣) نعتد في إحالتنا إلى كتاب « الجواب المستقيم » على النص الذى نشره عثمان يحيى ، وأورده عقيب كل سؤال من أسئلة الترمذى . (النص المقتبس أعلاه من ص ١٦١ من كتاب : ختم الأولياء) .
- (٤) من أبرز أصحاب ابن عربى المقرين ، تُوفى بملطية سنة ٦١٨هـ / ١٢٢٠ . انظر فى قصة وفاته: الفتوحات ، ١ ص ٢٢١ ، والذرة الفاخرة ، ص ...
- (٥) إسماعيل بن سودكين (ت ٦٤٦هـ / ١٢٤٨م) تلميذ آخر وثيق الصلة بابن عربى ومقرب إليه ، كتب شرحاً لابن عربى على كتاب التجليات ، وقد سمعه شفاها من الشيخ ، وهو شرح نفيس جدا .
- (٦) الفتوحات ، ٢ ص ٤٩ .
- (٧) الفتوحات ، ٢ ص ٥٠ .
- (٨) الفتوحات ، ٣ ص ٢٣٨ .
- (٩) أبو العلا عفيفى : الفلسفة الصوفية لابن عربى (بالإنجليزية) ص ٩٨ - ١٠١ ، ومقدمة هنرى كوربان لكتاب « نص النصوص » لجيدر آملى ، وأيضا : En Islam Iranien (فهرس المصطلحات ، مادة Sceau) ، وإروتسو : Sufism and Taoism " ، الفصل ١٦ ، و Stéphane Ruspoli ، فى مقاله : " Ibn Arabi et la prophétologie shi'ite " المنشور فى مجلة " Cahiers de L'Heme " ، باريس ، ١٩٨١ ، ص ٢٢٤ - ٢٣٩ . وفى هذا المقال ترجمة - غير أمينة فى تحديد المواضع والصفحات - لبعض نصوص الفتوحات ، ١ ص ٣١٩ - ٣٢٩ ، و ٢ ص ٤٩ . كما يعتمد كاتب المقال - فى ترجمته لبعض الفقرات من فصوص الحكم - على النقل المباشر من ترجمة Burckhardt - الجزئية - لكتاب الفصوص .
- (١٠) الفتوحات ، ٢ ص ٣٢٠ .

(١١) الفتوحات ، ص ٣٢٩ .

(١٢) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب ، ص هامش

(١٣) الفتوحات ، ص ٩ ، وقد ورد هذا اليت أيضا في كتاب الإسراء ، ص ٤ .

(١٤) الفتوحات ، ص ١ ، ص ١٥٠ .

(١٥) يُفهم من كلمة « أيضا » أن ابن عري رأى عيسى كذلك ، وفيما يتعلق برؤية ابن عري للأنبياء ، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب ، وانظر في علاقته بعيسى - عليه السلام - الفصل الخامس من هذا الكتاب أيضا .

(١٦) الفتوحات ، ص ١٨٥ ، ونلاحظ أن الجملة الأخيرة في هذا النص تشير إلى إمكان وجود حالات متشابهة ، أو - بعبارة أدق - مظاهر خاصة للوظائف الكونية في الأمم السابقة ، حسبما يُؤخذ - بدلالة المفهوم - من قوله : « الأمة للمحمدية » ، وقد ضرب الشيخ الأكبر أمثلة لهذه الوظائف : إلياس وعيسى والخضر .

(١٧) أى : الأمة الإسلامية بالمفهوم التاريخي الزمنى لهذه التسمية ، ولهذا القيد : (الظاهرة) - المذكور في النص أعلاه - أهمية كبرى ؛ لأننا إذا ضربنا صفحا عن الجانب التاريخي الظاهري فلإن كل الأمم المرتبطة بالوحي الإلهي ، في تسلسله وتعاقيه ، تُعد أمة محمدية حسبما تقرره نظرية « الحقيقة المحمدية » .

(١٨) الفتوحات ، ص ٣ ، ص ٥١٤ ، ص ٤ ، ص ١٩٥ .

(١٩) اعتمدنا هنا على الطبعة التجارية لكتاب عنقا مغرب (القاهرة ١٩٥٤) ، ورجعنا أيضا إلى مخطوطة راغب باشا ١٤٥٣ (ورقة ١٣٣ - ١٨٠) ، ومخطوطة برلين (MO ٣٢٦٦) التي يرجع تاريخها إلى سنة ٥٩٧ هـ ، وهذه النسخة مقروءة على المؤلف ، ومن المحتمل أن يكون ابن عري قد ألف هذا الكتاب سنة ٥٩٥ (انظر ص ١٥ - ١٧ من طبعة القاهرة) . هذا ويصرح ابن عري في مقدمة الكتاب أنه كان في نيته أن يتكلم عن مقام « الإمام المهدي » و « ختم الأولياء » في كتابه « التدبيرات الإلهية » لكنه تراجع عن ذلك . انظر عنقا مغرب ، ص (٥ - ٦) .

(٢٠) هذه التسمية مرتبطة بالحديث الوارد في علامات الساعة التي سأله عنها (ص ١٠) « رجل من أهل تبريز » ، ولم يجبه ابن عري ؛ لأنه كان يعرف أن السائل لم يكن من أهل المعارف الحقيقية ، وكان يسأل بدافع من التأمل العقلي الصرف .

(٢١) عنقا مغرب ، ص ٧٢ - ٧٤ . لاحظ أن ابن عري يوائم بين عدد السور (١٤) والأحرف المفردة أو النورانية ، وعددها أيضا (١٤) حرفا ، كما يوائم كذلك بين العدد (٢٩) وبين عدد السور التي تبدأ أوائلها بهذه الأحرف .

(٢٢) عنقا مغرب ، ص ٧١ .

(٢٣) المصدر السابق ، ص ٧ ، وفكرة مطابقة الإنسان لتركيب العالم الأكبر فكرة سائدة في معظم كتاب التدبيرات الإلهية ، وهو كتاب ألف في نفس الفترة التي ألف فيها عنقا مغرب ، وإن كان كتاب التدبيرات الإلهية سابقا في التأليف على كتاب عنقا مغرب .

٢٤ - الفصوص ، ١ ص ٦١ - ٦٤ (القص الشئى) .

(٢٥) انظر على سبيل المثال لا الحصر : الفتوحات ، ١ ص ١٦٣ .

(٢٦) البخارى ، مناقب ، ١٨ .

(٢٧) انظر - فيما يتعلق بهذا الحديث - الفصل الرابع من كتابنا هذا .

(٢٨) الفتوحات ، ١ ، ص ١٥١ وانظر أيضا الفتوحات ، ٣ ، ص ٥١٤ ، حيث يقول ابن عربى عن ختم الولاية للمحمدية : « ومتزلته من رسول الله ﷺ متزلة شعرة واحدة من جسده ﷺ » راجع كذلك الفتوحات ، ١ ، ص ٣ .

(٢٩) إضافة إلى هؤلاء ، يُوجد « ختم آخر » ، يقول عنه ابن عربى : إنه الأسماء الإلهية ، واسمه « هو » ، وهو الاسم الذى يدل على « الهوية » المطلقة للموجود بما هو موجود ؛ فهو يدلّ على الله تعالى ، وعلى كل ما يُشار إليه بضمير الغائب ، وكل من له هوية . (الفتوحات ، ٣ ص ٥١٤) .

(٣٠) الفصوص ، ١ ص ٦٧ . ونلاحظ هنا أن التمثيل بالصين كتقطة قصوى وبعبارة فى المعرفة الصوفية مستمدّ من الحديث الشريف : « اطلبوا العلم ولو بالصين » (وهذا الحديث وإن لم يرد فى الصحاح الستة ، إلا أنه رواه البيهقى ، ونقله عنه السيوطى فى كتابه : الفتح الكبير ، ١ ص ١٩٣) ، هذا ويرى بعض شراح ابن عربى أن ثمة إشارة أخرى إلى الصين ، وردت فى سياق نص ملغز ، من نصوص رسالة « الشجرة النعمانية » (انظر عثمان يحيى : الفهرس العام . . . رقم 665) يقول فيه ابن عربى : « إذا دخل السين فى الشين يظهر قبر محى الدين » . وهذه الرسالة غلبت نسبتها كثيرا إلى ابن عربى أيام الامبراطورية العثمانية ، وهى - دونما ريب - رسالة مزيفة وليست من مصنفات الشيخ الاكبر .

(٣١) الفتوحات ، ٣ ص ٥١٤ .

(٣٢) كتاب الإسراء ، ص ٢١ ، ٢٦ . وتاريخ الفراغ من تأليف هذا الكتاب مسطور فى ص ٩٢ ، لكن هذا التاريخ المذكور أعلاه (٥٩٤) تؤكده - صراحة - قصيدة فى ديوان الشيخ الاكبر ، ط . بولاق ، ١٢٧١ هـ ، ص ٣٣٢ - ٣٣٣ ، وهناك نص غامض بعض الشئ فى كتاب عنقا مغرب (ص ١٥ - ١٦) يبدو هو الآخر متطابقا مع تاريخ (٥٩٥) ، مما يجعل ترتيب الحوادث ترتيبا تاريخيا فى موضوعنا هذا أمرا صعبا .

الفصل التاسع

ختم الولاية المحمدية

يدور الباب الخامس والستون من الفتوحات ، حول موضوع معرفة الجنة ومنازلها ودرجاتها ، وفي هذا الباب يشير ابن عربي مسألة إمكان أن يعرف بعض الناس - وهو في هذه الحياة الدنيا - طبيعة نشأته الأخروية في الجنة ، وإمكان أن يوجد الشخص الواحد في منازل عدة في وقت واحد ، وأن يُؤجر في الزمن الواحد من وجوه كثيرة يَفْضَلُ بها غيره ممن ليس في مقامه هذا ، ثم يتقل ابن عربي انتقالا مفاجئا ليقص علينا رؤية منامية رأى فيها الكعبة مبنية من لبنة من فضة ولبنة من ذهب ، يقول فيها :

ولقد رأيت رؤيا لنفسي في هذا النوع ، وأخذتها بشرى من الله ، فإنها مطابقة لحديث نبوى عن رسول الله ﷺ ، حين ضرب لنا مثله في الأنبياء - عليهم السلام - فقال ﷺ : « مثلى في الأنبياء كمثل رجل بنى حائطاً فأكمّله إلا لبنة واحدة فكنت أنا تلك اللبنة ؛ فلا رسول بعدى ولا نبي »^(١). فشبه النبوة بالحائط ، والأنبياء باللبن التي قام بها هذا الحائط ، وهو تشبيه في غاية الحسن ؛ فإن مُسَمَّى الحائط هذا المشار إليه لم يصح ظهوره إلا باللبن (الأنبياء) فكان ﷺ خاتم النبيين (وهو المشار إليه في هذه الرؤيا باللبنة الواحدة) .

« فكنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمسمائة ، أرى فيها - فيما يرى النائم - الكعبة مبنية بلبن فضة وذهب ؛ لبنة فضة ولبنة ذهب ، وقد كملت

بالبناء ، وما بقى فيها شيء ، وأنا أنظر إليها وإلى حُسْنِها ، فالتفتُ إلى الوجه الذى بين الركن اليمانيّ والركن الشاميّ (الذى) هو إلى الركن الشاميّ أقرب ، (فوجدت) موضع لبنتين ؛ لبنة فضة ولبنة ذهب ، ينقص من الحائط فى الصفين ، فى الصف الأعلى ينقص لبنة ذهب ، وفى الصف الذى يليه ينقص لبنة فضة ، فرأيت نفسى قد انطبعت فى موضع تلك اللبتين ، فكنت أنا عين تلك اللبتين ، وكَمُلَ الحائط ، ولم يبق فى الكعبة شيء ينقص ، وأنا واقف أنظر وأعلم أنى واقف ، وأعلم أنى عين تينك اللبتين ، أشك فى ذلك ، وأنهما عين ذاتى ، واستيقظت وشكرت الله تعالى .

وقلت متأولا : إنى فى الاتباع - فى صنفى - كرسول الله ﷺ فى الأنبياء - عليهم السلام - وعسى أن أكون ممن ختم الله الولاية بى ، وما ذلك ﴿ على الله بعزیز ﴾ (فاطر : ١٧) وذكرت حديث النبى ﷺ فى ضربه المثل بالحائط ، وأنه كان تلك اللبنة . فقصصت رؤياى على بعض علماء هذا الشأن بمكة من أهل تَوَزَّر^(٢) ، أخبرونى فى تأويلها بما وقع لى ، وما سميت له الرائي من هو^(٣) .

وكلمة عسى^(٤) تعبر عن رجاء وتطلع من ابن عربى إلى هذا الأمر ، وهذا النص وإن كان يوحى بأن ابن عربى هو ختم الولاية المحمدية ، إلا أنه ليس قاطعا فى أنه قد تحقق بهذا المقام بالفعل ، وكذلك تفسير بعض العلماء من أهل توزر لهذه الرؤيا لا يدلنا - على وجه اليقين - على ترجيح أحد الاحتمالين السابقين على الآخر ، ومع النصوص التى أوردناها من قبل ترداد المسألة تعقيدا وغموضا ؛ لأن ابن عربى يذكر - فى هذه النصوص - أنه لقى « الختم » وتحدث إليه ، مما يعنى أن الختم شخص آخر غير ابن عربى ، لكننا نجازف بالحكم لو رحنا نفهم من هذه النصوص أن ابن عربى ليس هو « الختم »

على وجه اليقين ؛ فكثيرا ما يحلو لابن عربى ولغيره من الصوفية أيضا أن يتحدثوا فى كتاباتهم عن شخصية القصة أو الحدث بأسلوب مُعَمّى ، ويعبرون عنه بضمير الغائب ، لكن مقارنة الحوادث وتجميع المعلومات وتنظير النصوص المختلفة فى كتابات ابن عربى ، كل ذلك يؤكد على أن المقصود من قوله : « فلان » أو « هذا الرجل من أهل طريقتنا » ليس إلا ابن عربى نفسه ، وأن الحذر هو الذى أُملى عليه أسلوب التورية والتعبير عن النفس بضمير الغائب .

وما عرّض به ابن عربى هنا من غير تصريح كاد يصرح به تصريحًا مباشرًا فى نصوص أخرى يُؤكد فيها أنه هو الختم نفسه ؛ فهو يقول فى قصيدة يفتح بها الباب الثالث والأربعين من الفتوحات :

أنا ختم الولاية دون شك لورثى الهاشمى مع المسيح^(٥)

والمقصود من الهاشمى هنا ، لاشك هو « محمد » ﷺ ، أما المسيح فقد مر بنا من قبل أنه الأستاذ الأول لابن عربى^(٦) ، ومن المهم أن نبين - من الناحية التاريخية الصرفة - أن إنشاء هذه القصيدة التى يصرح فيها ابن عربى تصريحًا صوريًا باتصافه بلقب الختم يسبق - تاريخيا - رؤيا اللبتين ، التى يبدو فيها أقل تأكيدًا وأقل وضوحًا وصراحة ، ونحن نجد هذه القصيدة فى الفتوحات ، فى نسختها الأولى التى كتبها ابن عربى فيما بين سنتي : ٥٩٩ هـ - ٦٢٩ هـ ، ومن المحتمل جدا أن يكون إنشاء هذه القصيدة تمّ فى بداية هذه الفترة المشار إليها^(٧) .

وثمة نص ثان متاخر عن النص السابق ، يبدو منه أيضًا أنه أقل تحديدًا ووضوحًا ، يتحدث فيه ابن عربى عما يسميه « المقام الإبراهيمى » ، وهى تسمية مزدوجة المعنى تُطلق على المكان المعروف هناك فى الحرم المكى إلى جوار الكعبة ، كما يطلقها ابن عربى على « المقام الروحى » لأبى الأنبياء إبراهيم - عليه السلام - ، يقول الشيخ الأكبر : « فرجو أن يكون لنا

نصيب من الخُلة ، كما حصل (لإبراهيم) - من درجة الكمال والختام والرفعة السارية في الأشياء في هذه الأمة - الحظ الوافر بالبشرى في ذلك «^(٨) ، وإذن فابن عربى - وهو يكتب هذا النص الأخير - لم يكن قد وصل إلى تمام مرتبة « الختم » ، وإلا لما رجاها في بداية كلماته ، غير أن كلمة « نصيب » التى يتحوط بها ابن عربى تعنى أن وظيفة الختم تتسع لأكثر من شخص ، بل نقول : إنها وظيفة مشتركة بين ثلاثة أشخاص : عيسى ، وآخر الأولياء ، وختم الولاية المحمدية ؛ فالختم الأخير إذن جزء أو نصيب من الختمية المشتركة ، وهذا الاستنتاج تؤيده قصيدة أخرى لم نستطع تحديد تاريخها ، وفيها يُذكر عيسى - عليه السلام - مع ابن عربى الذى يصف نفسه بأنه الختم :

إنى أقمت لدين الله أنصره	والنصر منه كما قد جاء فى الكتب
لأننى حاتمى الأصل ذو كرم	من طيء عربى ، عن أب فاب
وإننى خاتم الأتباع أجمعهم	أتباعه رتبة نسمو على الرتب
من جملة القوم عيسى ، وهو خاتم من	قد كان من قبله حياً بلا كذب ^(٩) ،

وحين نعود بذاكرتنا إلى أن اسم ابن عربى هو « أبو عبد الله » ، محمد بن على الحاتمى الطائى ، فسوف ندرك على الفور ما المقصود من : « أنا » فى قوله : « أنا ختم الولاية » ، ويتبدد فى ضوء هذا الربط كل ما كان يكتنف هذا التحديد - من قبل - من لبس وخفاء ، على أن هذه القصيدة تتضمن فوق ذلك إشارة إلى شخصية مشهورة جداً عند العرب قبل الإسلام ، وهى شخصية الشاعر « حاتم الطائى » الذى كان مضرب المثل فى الكرم والمروءة ، وهو أحد أجداد ابن عربى السابقين^(١٠) .

غير أنه يبقى نص آخر ، نعهده أكثر أهمية من ذى قبل ، أولاً : لما يتميز به هذا النص من طبيعة خاصة تمثلت فى هذا الوصف المفصل لمشهد ترسيم ابن

عربى لوراثة (المقام المحمدى الأظهر) ، وثانيا : لمجئ النص فى مقدمة الفتوحات ؛ حيث يشير ابن عربى فيها إلى العلاقة المتعددة المظاهر التى تربط بين ابن عربى بما هو ختم ، وبين عيسى - عليه السلام - بما هو ختم أيضاً ، وفى هذا النص يقدم ابن عربى صورة وصفية لإعلان خواتيم الولاية فى مشهد جليل من جانب النبى ﷺ ، أو لنقل : من جانب الحقيقة المحمدية : « فرأى (النبى ﷺ) وراء الختم (عيسى) لاشتراك بينى وبينه فى الحكم ، فقال له السيد : هذا عديلك وابنك وخليك ، انصب له منبر الطرفاء بين يدي^(١١) ثم أشار إلى أن قم - يامحمد - عليه (على المنبر) فأثنى على من أرسلنى وعلى ، فإن فىك شعرة منى ، لا صبر لها عنى ، هى السلطان فى ذاتيتك (. . .) فنصب الختم المنبر فى ذلك المشهد الأخطر ، وعلى جبهة المنبر مكتوب بالنور الأزهر » هذا هو المقام المحمدى الأظهر ، من رقى فيه فقد ورثه ، وأرسله الحق حافظاً لحرمة الشريعة وبعثه ، ووُهِبَتْ فى ذلك الوقت مواهب الحكم ، حتى كأنى أُوتيتُ جوامع الكلم^(١٢) . ثم يقول ابن عربى فى نهاية هذه القصة : « ثم رُدَّتْ من ذلك المشهد النوى العلى إلى العالم السفلى ، فجعلت ذلك الحمد المقدس خطبة الكتاب^(١٣) .

ومما نلاحظه فى هذه الرؤيا وقوف ابن عربى وراء عيسى ، مما يعنى أفضليته - عليه السلام - بما هو رسول ، على ابن عربى بما هو ولى عادى ، وأيضاً بما هو ابن له - عليه السلام ، لكن إذا لاحظنا الرمز المختبئ وراء أمر النبى ﷺ لعيسى - عليه السلام بنصب المنبر ورقى ابن عربى عليه ليعلن الثناء على الله تعالى وعلى النبى ﷺ فحيثئذ يتغير الأمر ، وتظهر خصوصية ختم الولاية المحمدية وعلو مقامه ، بما هو كذلك ، أى باعتبار مقامه هذا .

وهذه الأحداث الجسام التى يسردها ابن عربى فى الصفحات الأولى ليستهل بها سلسلة فتوحاته ، أو لنقل سلسلة فيوضاته المدونة ، التى تنطبق تمام الانطباق على فحوى عنوان الكتاب - هذه الأحداث حدثت فى بدايات إقامته

الأولى بمكة المكرمة ، وهى مسجلة بقلمه فى عام ٥٩٩ هـ ، بعد وصوله البلد الحرام فى عام ٥٩٨ هـ^(١٤) ، وهكذا نجد أنفسنا أمام نصوص يمكن أن تشير شواهد تاريخ تدوينها وأيضا شواهد تاريخ حداثتها إلى أن مدة إقامة ابن عربى بمكة والتى أعقبت رحيله إلى الشرق ، هى نفس المدة التى كان يعلم فيها علم اليقين أنه « ختم الولاية المحمدية » ، لكن مربنا من قبل - فى تلميحات أخرى له أيضا - أنه عرف هذا « الختم » فى فاس سنة ٥٩٤ هـ ، ورأى العلامة التى يتميز بها ؛ وإذن فهانها تضارب واضح فى ترتيب تواريخ هذه الأحداث ، بل نقول : إن المشكلة - فى حقيقة الأمر - أكثر تعقيدا مما تبدو فيه من أمر هذا الاضطراب .

ولقد سبق أن تعرضنا - فى بداية كتابنا هذا - لموضوع « المشاهدة » التى شاهدها الشيخ الأكبر فى قرطبة ، ونضيف هنا ما يقوله الشيخ عن هذه المشاهدة فى كتاب الفصوص : « واعلم أنه لما أطلعنى الحق وأشهدنى أعيان رسله - عليهم السلام - وأنبيائه كلهم البشرين من آدم إلى محمد ﷺ وعليهم أجمعين - فى مشهد أقيم فيه بقرطبة سنة ٥٨٦ ، ما كلمنى أحد من تلك الطائفة إلا هود - عليه السلام - فإنه أخبرنى بسبب جمعيتهم »^(١٥) ، ورغم أن هذه المشاهدة تكررت فى الفتوحات فى مواضع عدة إلا أن الفتوحات تصمت صمتا مطلقا عن بيان السبب الباعث على اجتماع الأنبياء^(١٦) ، لكن بعض الإشارات التى تضمنها كتاب روح القدس - فى الفقرة الخاصة بترجمة الشيخ أبى محمد مخلوف القبائلى ، الذى كان يعيش فى قرطبة - قد تحل إشكال هذه النصوص بصورة أو بأخرى ، يقول ابن عربى عن هذا الشيخ : « تركته فى عافية وانصرفت إلى منزلى ، فلما جاء الليل ، وأخذت مضجعى رأيت فى المنام كائى بأرض واسعة وسحاب يدوى فيها صهيل الخيل وقعقة اللجم ، ورأيت أشخاصا ركبانا وعلى أقدامهم فيتنزلون فى ذلك الفضاء حتى امتلأ بهم الفضاء ، ما رأيت قط أحسن وجوها منهم ولا أنقى

ثيابا ولا أحسن من خيلهم ، وكنت أرى رجلا طويلا عظيم اللحية أشيب ، يده إلى خده ، واسع الوجه ، فكنت من بين الجماعة كلها أقول له : أخبرني ! ما هذا الجمل الغفير ؟ فيقول لى : هؤلاء جميع النبيين من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام ، مابقى أحد منهم إلا نزل . فقلت : مَنْ أنت منهم ؟ قال : أنا هود ، صاحب عاد . فكنت أقول له : فيم جئتم ؟ فيقول : جئنا عوَاد زائرين أبا محمد . فاستيقظت فسألت عن أبى محمد مخلوف ، فوجدته قد مرض تلك الليلة ، فلبث أياما ومات رحمه الله تعالى ^(١٧) ، ومع أن هذه الرؤيا تخلو من أى تحديد لمكان أو تاريخ أو طبيعة « اجتماع الأنبياء » أو ظهور « هود » فى حديثه لابن عربى ، أو حقيقة الشيخ أبى محمد الذى كان يسكن قرطبة ، والذى تركه ابن عربى قبل أن يرى هذه الرؤيا بقليل ، إلا أننا لانشك فى أن هذه الرؤيا تدور حول نفس المحور الذى دارت عليه الفقرات السابقة التى نقلناها من الفصوص والفتوحات ، وبحيث يمكن القول بأن كتاب روح القدس يمدنا هنا بمعرفة السبب من وراء انعقاد هذا المجمع الغيبي من الأنبياء ، والذى اتخذ منه ابن عربى موضوعا لتأملات ثرية وعميقة معا .

لكى تزداد الأمور تعقيدا حين نولى وجهة البحث شطر التفسير الكبير المسمى : « روح البيان » للصوفى التركى المعروف « إسماعيل حقى » (ت ١١٣٧ هـ / ١٧٢٥ م) وهو ينقل نصا لابن عربى يبدو منه أنه نص موثق ومن كلام ابن عربى فعلا ، وإن كنا لم نعثر له على أى أثر خارج كتاب روح البيان ^(١٨) ، وفى هذا النص يختلف سبب اجتماع الأنبياء فى قرطبة عن السبب المتقدم ذكره فى روح القدس ؛ ففى روح البيان أن هودا أخبر ابن عربى أنهم اجتمعوا ليشفعوا للحلاج عند رسول الله ﷺ بسبب « سوء أدب » صدر من الحلاج فى بعض أقواله عن الرسول ﷺ ^(١٩) . وهذا التفسير الثانى ينسجم مع ما نقرأه من نصوص أخرى لابن عربى تتعلق بالحلاج ، لكننا نقرأ فى نهاية النص السابق هذه العبارة « وكانت المدة بين

مفارقته (الحلاج) الدنيا وبين الجمعية المذكورة أكثر من ثلاثمئة سنة ، ولأن نظام الكتابة والتدوين فى اللغة العربية القديمة لا يحفل بعلامات التنصيص وأقواس الاقتباس ، فإننا لانعرف ما إذا كانت العبارة السابقة من كلام ابن عربى أو من كلام إسماعيل حقى ؛ لأننا لانعرف أين تنتهى الكلمات التى نقلها صاحب التفسير من كلام ابن عربى ، وكيفما كان الأمر فإن كلمات هذه العبارة تُلقى - من جديد - بظلال من الشك على سبب اجتماع هذه الجمعية ؛ فإذا كان الحلاج مات سنة ٣٠٩ هـ ، فرؤيا ابن عربى هذه لابد أن تكون قد حدثت فى تاريخ لاحق على سنة ٦٠٩ هـ ، لكن ابن عربى غادر بلاد الأندلس - دون رجعة - سنة ٥٩٨ هـ ، فلو افترضنا صحة رواية إسماعيل حقى فلا مفر من افتراض أن رؤيا ابن عربى حدثت فى مكان آخر غير قرطبة ، أو أنها حدثت فى قرطبة ولكن قبل سنة ٦٠٩ هـ ، بأمدة طويلة جدا ، ولا يتوقف أمر اضطراب هذه القصة عند هذا الحد ، بل يقص علينا نفس المؤلف « إسماعيل حقى » قصة أخرى تبعث المزيد من الحيرة والارتباك ، وهذه القصة تشبه القصة الأولى ولكن مع اختلاف المصدر الذى ينقل عنه المؤلف ، والمكان الذى تدور فيه أحداث القصة ؛ ففي هذه المرة لا ينقل حقى عن ابن عربى ، بل ينقل عن « أبى الحسن الشاذلى » (أصغر معاصرى ابن عربى) ، كما أن أحداث القصة تجرى فى بيت المقدس لافى مدينة قرطبة^(٢٠) .

لكن لرؤية ابن عربى فى قرطبة تفسير آخر يقودنا إلى ما نهدف إليه ، ويطالعنا به - هذه المرة - مصدر من أقرب المصادر وأشدّها التصاقا بابن عربى ؛ ونعنى به « جندى » (٧٠٠ هـ / ١٣٠٠ م) شارح فصوص الحكم ، والتلميذ المباشر لصدر الدين القونوى تلميذ ابن عربى وريسه فى نفس الوقت ، وفى هذا المصدر يبين جندى أن اجتماع الأنبياء والمرسلين إنما كان من أجل ترسيم ابن عربى فى مرتبة « ختم الأولياء » ووراثه « ختم الأنبياء » أيضا ، وما يقوله جندى فى هذا التفسير لاشك فى أنه قول مأثور ومتواتر فى أوساط المدرسة

الأكبرية ، بل يُعَدُّه تلاميذ ابن عربي من الروايات الصحيحة الموثقة ؛ لأنه في الأصل صادر عن الشيخ الأكبر نفسه^(٢١) ، ونفس هذا القول أو التفسير نجده عند القاشاني (ت ٧٣٠ هـ / ١٣٣٠ م) تلميذ جندي^(٢٢) ، ثم عند داود قيصري (ت ٧٥١ هـ / ١٣٥٠ م) تلميذ القاشاني^(٢٣) .

وفي فقرة أخرى من فقرات كتابه « شرح القصوص »^(٢٤) يوضح جندي - مستخدما صيغة « فيما نُقل إلينا من كلام شيخنا » تلك التي درج على استخدامها ليميز بها أقوال « القونوي » عن غيرها - أن ابن عربي بُشِّرَ نبأ الختمية في إشبيلية وهو يصوم منذ تسعة أشهر ، ونحن نعلم أن الشيخ الأكبر أقام بالفعل في إشبيلية في نفس السنة (٥٨٦ هـ) التي رأى فيها رؤياه هذه في قرطبة^(٢٥) ، ويذكر ابن عربي في الباب الذي يتحدث عن ختم الولاية العامة وختم الولاية المحمدية من أبواب الفتوحات أنه حصل له كشف في إشبيلية^(٢٦) ، مما يدلنا على أن المعلومات التي نقلها جندي معلومات صحيحة على أقل تقدير ، إلا أنه ينقل رواية ثالثة سمعها من القونوي ، الذي حدثه فيها بأن ابن عربي قال له : « لما وصلت إلى بحر الروم من بلاد أندلس ، عزمت على نفسي ألا أركب البحر إلا بعد أن أشهد تفاصيل أحوالي الظاهرة والباطنة الوجودية ، مما قدر الله على ولي ومني إلى آخر عمرى . قال « رضى الله عنه » : فتوجهت إلى الله في ذلك بحضور تام وشهود عام ومراقبة كاملة ، فأشهدني الله جميع أحوالي مما يجرى ظاهرا وباطنا إلى آخر عمرى ، حتى صحبة أهلك » إسحاق بن محمد « وصحبتك وأحوالك وعلومك وأذواقك ومقاماتك وتجلياتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من الله ، ثم ركب البحر على بصيرة ويقين »^(٢٧) ، وما لاشك فيه أن رحلة ابن عربي هذه وقعت في سنة ٥٩٠ هـ وهي السنة التي وُجد فيها ابن عربي أولا في الأندلس ، ثم في تلمسان وتونس بعد ذلك^(٢٨) ، وإذا كان قد كُشف له تفصيلا عن كل وقائع حياته المستقبلية ، فلا شك في أن هذا الكشف قد مثَّل له كل الوقائع الروحية التي كانت تنتظره في

بلاد المشرق ، ومنها . على وجه الخصوص - واقعة ترسيمه « ختما » فى هذا المشهد المهيّب كما تصوره مقدمة الفتوحات .

ونتساءل الآن : ماذا يمكن أن نستخلصه من كل ما سبق ؟ وقبل أن نجيب على تساؤلنا هذا ، نقرر أن ابن عربى يعد نفسه - بكل تأكيد - « ختم الولاية المحمدية » برغم هذا الغموض البادى فى عباراته وأساليبه ؛ إنه يكتب ذلك ويقول أيضا ، وتلامذته المباشرون لا يرتابون فى هذا الأمر ، بل يتناقلونه ويشتبونه فى مصنفاتهم تلميذا وراء تلميذ ، كما نقرر - من جهة أخرى - أن ابن عربى علم نبأ ختميته للولاية المحمدية فى سن باكورة جدا من سنى حياته الروحية ، وأن هذا العلم سبق بسنوات طوال كلا من وصول ابن عربى إلى مكة المكرمة ، والتقاءه بالختم فى فاس سنة ٥٩٤ هـ ؛ وإذا كان الأمر كما ذكرنا فكيف نجمع بين هذه النصوص التى تبدو متناقضة ، أى إذا كان ابن عربى قد عرف أنه الختم فى سن مبكرة (كان عمره فى سنة ٥٨٦ هـ ستا وعشرين سنة قمرية) فما معنى هذه الرؤى التى رآها فيما بعد ، والتى تبدو تحصيليا لحاصل لفائدة منه ؟ ولكى نجيب على هذا التساؤل فإن من الضرورى - فيما نرى - أن نفرق بين علم ابن عربى بأنه الختم عبر إشارات وعلامات أكدت له صدق هذا العلم فيما بعد ، وبين وصوله بالفعل لهذه المرتبة ، ونحن نعلم أن رسالة محمد ﷺ لم تبدأ بدايتها الحقيقية إلا مع ظهور جبريل - عليه السلام - بالوحي فى غار حراء ، وابن عربى وارث محمدى ، وهو يعنى هذا المعنى ويدركه ، فلعله اقتدى فى وراثته مرتبة الختم بهذا النهج النبوى ، ونحن نعلم أيضا - وحسبما يؤخذ من الأحاديث الصحيحة^(٣٩) - أن سلسلة من الرؤى التى كان يراها النبى ﷺ ثم تجيئ مثل فلق الصبح سبقت بشهور عدة بداية نزول الوحي الإلهى على قلبه ﷺ ، ثم إن مبدأ وراثته الولى للنبي قد يسمح بوجود وجه شبه فى صورة الوراثة بين الوارث والموروث ؛ فالرؤى التى كان يراها ابن عربى ليست رؤى مكررة تقول نفس الشيء، بل هى بالأحرى أمارات

على مراحل معينة تقع على طريق سلوكه ، وفي هذا الإطار ينبغي أن نفهم ترسيم ابن عربى ختما للولاية من جانب النبی ﷺ وفي مجمع من الأنبياء والمرسلين ، على أنه بلوغ للمركز الأقصى في المعراج الروحي للولاية ، كما ينبغي أن نفهم أن مرتبة ختم الولاية المحمدية تتصف - فيما يقول فالسان - بخاصة العموم والشمول أيضا^(٣٠) .

ويقتضى المقام - قبل أن نبدأ محاولتنا تحديد طبيعة هذه الوظيفة ورصد صلتها بالوظائف الختمية الأخرى - أن نعرض لبعض التحديدات اللازمة لبيان هذه الألقاب ، ووصف كل منها على حدة :

فأما وصف ابن عربى بختم الولاية المحمدية ، وأنه ذلك الختم ،^(٣١) فهذا أمر متفق عليه بين الرعيل الأول من تلامذته على اختلاف مشاربهم ، وأما أن عيسى - عليه السلام - هو خاتم الولاية العامة ؛ فهذا أمر واضح في كلام ابن عربى وضوحا لا يحتاج معه القارىء إلى دليل أو برهان ، وذلك باستثناء مايقوله علماء الشيعة ومؤلفوهم ممن اتجهوا بالبحث في كلام الشيخ اتجاها آخر نشير إليه في موضعه ، وأما ختم الأولاد - الذى بقى بغير تسمية - فإنه شخص ثالث متميز عن الختم المحمدى والختم العام ومختلف عنهما تماما ، وهذا مايقوله كل من القونوى ، وجندى ، والقاشانى ، وعند القيصرى ، أن ختم الأولاد ليس إلا تسمية أخرى لختم الولاية العامة^(٣٢) وهو رأى مضطرب وغريب ؛ لأن ابن عربى فى كتاب فصوص الحكم يصف ختم الأولاد بأوصاف لا تلبس من قريب أو بعيد بأى من أوصاف عيسى - عليه السلام - ويؤكد الجيلى (٨٢٦ هـ / ١٤٢٣ م) كل ما ذهب إليه شراح ابن عربى الأوائل^(٣٣) ، فى تحديد هويات هذه الألقاب ، ونفس الشئ أيضا نجده عند « بالى أفندى » (٩٦٠ هـ / ١٥٥٣ م) الذى يؤكد - مثل أسلافه من شراح الفصوص - أن ختم الولاية المحمدية ، وإن كان لا يظهر بعده ولى يكون على قلب خاتم الأنبياء ، فإنه لايعنى أبدا عدم ظهور أولياء وارثين للأنبياء الآخرين ، فالوارث المحمدى هو فقط الختم الأوحى الذى لايتكرر^(٣٤) .

إذا انتقلنا إلى الشعراني (ت ٩٧٣ هـ / ١٥٦٥ م) وجدناه يكتب - في تلخيصه كتاب الفتوحات^(٣٥) - بترديد بعض عبارات ابن عربي في هذا الموضوع دون ما تعليق أو شرح ، لكنه في كتابه الطبقات الكبرى يضيف إلى هذا الموضوع بعدا جديدا وهو يقول - في ترجمة « محمد وفا » أحد كبار الأولياء في مصر (ت ٨٠١ هـ / ١٣٩٨ م) - إن ابنه « علي وفا » أخبر أن والده كان خاتم الأولياء^(٣٦) ، ثم يُعقب الشعراني بتريثه المعهود بقوله « قد ادعى مقام الختمية جماعة من الصادقين في الأحوال ، والذي يظهر أن لكل زمان ختما بقرينة قوله - فيما سبق - لكل ولي خضر » .

والأمر المؤكد عندنا هو أن وحدانية الختم ، أو انحصار هذا اللقب في شخص واحد متفرد ، أمرٌ جدّ واضح في كتابات ابن عربي ، بل إن هذا التوحد ليبدو أمرا لازما لايتفك منطقيا عن معنى الختام ، أو النهاية الذي تتضمنه دلالة لفظ الختم ، وإن كنا نلاحظ أنه كلما بُعدنا عن عصر ابن عربي اختفت عن أنظارنا - شيئا فشيئا - وحدانية هذا اللقب وانطباقه على شخص واحد فقط ، حتى عند هؤلاء الذين لا يُشك في قراءتهم تراث ابن عربي وفهمه فهما واعيا .

ونتقل الآن إلى شيخ بارز من شيوخ الطريقة النقشبندية ، كثيرا ما وصفه المؤلفون بأنه كان من خصوم ابن عربي ، وهو وصف خاطيء حسبما بيّنه : Y. Friedmann ، هذا الشيخ هو أحمد سر هندي (ت ١٠٣٤ هـ / ١٦٢٤ م) الذي يصف نفسه بالتحقق بكل علوم التجلي التي قال عنها الشيخ محيي الدين بن عربي : إنها مختومة بخاتم الولاية ، بل إن هذا الشيخ ليكاد يصرح بأنه شرف بالوصول إلى مقام أعلى من مقام ابن عربي نفسه^(٣٧) ، وكذلك الشيخ صفى الدين قشاشي (ت ١٠٧١ هـ / ١٦٦١ م) - الذي تلقى خرقة ابن عربي ، والذي يُعدّ حلقة من حلقات السلسلة الأكبرية المستمرة حتى يومنا هذا - يبدو من كلامه أيضا أنه يدعى لنفسه مقام الختمية .

بل يذكر مؤلف ترجمة القشاشى الملحقه بذيل كتابه « السمط المجيد »^(٣٨) أنه وجد بخط القشاشى - على هامش رسالة العارف بالله سيدى أحمد بن شيخان باعلوى المسماة (بشق الجيب فى معرفة رجال الغيب) عند قوله : والختم وهو واحد فى كل زمان يختم الله به الولاية الخاصة ، وهو الشيخ الأكبر - ما نصه : « إن الختمية الخاصة مرتبة إلهية ينزل بها كل أحد لها حسب وقته وزمانه ، غير منقطعة أبد الآباد » ، ثم يقول الشيخ قشاشى بعد ذلك « وقد تحققنا بذلك حقا ، ونزلناه منازل وصدقا ، ومن رأيت من مشايخى من أهل الختم المذكورة (. . .) خمسة أنفس . »

وثمة رأى آخر غريب يطالعنا به واحد من كبار شُرَّاح ابن عربى والمدافعين عنه فى العصر العثمانى ، ونعنى به : عبد الغنى النابلسى (١١٤٣هـ / ١٧٣١م) الذى ينص صراحة على ابن عربى هو خاتم الأولياء فى عصره ، وذلك فى قصيدته التى يقول فيها :

وفى كتابه « الرد المتين » الذى خصصه النابلسى للرد على خصوم ابن عربى - وهو مخطوط لم يُنشر بعد - يبين النابلسى أن الختم هو « الوارث الكامل للولاية المحمدية » وأن كثيرين لقبوا بهذا اللقب ، وأن آخر هؤلاء زمانا هو ابن عربى^(٤٠) ، ثم تواجهنا قضية محيرة فى هذا الصدد ، يثيرها حفيد النابلسى نفسه ، وهو كمال الدين الغزى الذى يؤكد هو الآخر أن جده (النابلسى) كان ختما للولاية المحمدية ، أو كما يقول : كانت « له رتبة الختم الخاص »^(٤١) .

ولا تنحصر الأقوال المتضاربة حول « وحدة » الختم أو « كثرته » فى هذه النماذج السابقة ، فهناك ادعاء مماثل فى أدبيات الطريقة التيجانية ، يُنسب فيه

فى الناس محبى الدين ذكُرٌ مُحدث	يبدى إليه لمن يريد نصوصه
هو خاتم للأولياء فى عصره	هذا إن قرأتَ فصوصه ^(٣٩)

للشيخ أحمد التيجاني (ت ١٢٣٠هـ / ١٨١٥ م) أنه كان يقول : إن ابن عربي بعد أن صرح بأنه ختم الولاية رجع عن ذلك في آخر أمره ، « وأخبر أنه أعلم ليس له ما ظن ، وإنما هو لغيره »^(٤٢) .

ويبقى في نهاية البحث مشكلة « من هو الختم ؟ أو « من هم الخواتيم ؟ » اتجاه شيعي نجده ، ولأول مرة تقريبا ، في كتاب من أمهات كتب التصوف عند الشيعة ، ونعني به كتاب « نص النصوص » لحيدر آملي ، المتوفى في نهاية القرن الثامن الهجري ، ويرجع الفضل في معرفتنا هذا الكتاب إلى كوربان ، الذي اضطلع - مع عثمان يحيى - بتحقيق ونشر مقدماته المطولة في جزء مستقل وهذا الكتاب شرح موسع ومعمق لفصوص الحكم التي يضعها حيدر آملي في مكانة سامقة ، وينظر إلى مؤلفها الشيخ الأكبر نظرة إعجاب شديد ، بل ويمنحه احتراما عميقا بالغ التأثير^(٤٣) ، لكنه - برغم كل ذلك - يخالف ابن عربي في مسألة رئيسية ونقطة هامة ؛ فعنده أن ختم الولاية العامة هو « على بن أبي طالب » وليس « عيسى » - عليه السلام - ، وأن ختم الولاية المحمدية هو المهدي^(٤٤) . ومع تقديرنا لهذا الرأي ، فإنه لاشك يتعارض تعارضا كليا مع ما هو مرسوم في تخطيط ابن عربي ومنظوره الشامل للدورة التاريخية المفتحة بالنبي ﷺ والتي يحتل فيها كل من الإمام على والمهدي مكانة عليا مؤكدة ، لكنها تختلف اختلافا كليا عما يقوله الآملي ؛ فعلى - في المنظور الكلي لابن عربي - قطب من أقطاب الإسلام ، ودوره لا يمكن لأي ختم أن ينهض به^(٤٥) . أما المهدي فإن مهمته أن يؤكد في آخر الزمان وبقوة السيف على خضوع العالم للشرعية المقدسة التي يُمثّل فيها المهدي دور الشارح أو المفسر الملهم^(٤٦) .

وهكذا ينفرد الآملي بهذه الملامح التي نعرفها من قبل عند الشيعة ، والتي تنغلق في بعد واحد فقط هو البعد الجسدي للذات المحمدية ، أي في على ابن عم النبي ﷺ وزوج ابنته ، وفي المهدي الذي هو من نسله الجسدي أيضا

وانطلاقاً من هذه النظرة الضيقة صارت الوظائف الروحية عند الشيعة وقفاً على آل البيت فقط دون غيرهم من أولياء الله تعالى وكيفما كان الأمر فإن ما ذهب إليه الأملى في هذه المسألة يمكن أن نعهده - في موضوعية لاتدعى تقييم الآراء ولا محاكمة الأفكار - رأياً منشقاً على المذهب الصوفى لابن عربى وخارجاً عن روحه ومضمونه ، ومن المدهش حقاً أن نرى كوربان أو نرى واحداً من تلامذته يقلب هذه المسألة رأساً على عقب من أجل أن يظهر تعاليم ابن عربى - فى نهاية المطاف - وكأنها تعاليم شيعية انحرفت عن أصولها المذهبية^(٤٧) .

ولقد سبق أن عرضت لنا مناسبة أكدنا فيها على الدور الخاص الذى اضطلع به الأمير عبد القادر الجزائرى^(٤٨) كممثل لتصوف ابن عربى فى أنقى صورته ، وأشدّها أمانة ، ونضيف هنا أن هذا الأمير ، بعد أن تحرر من قبضة « نابليون » الثالث ونجا من أسره أخذ سمته نحو مدينة دمشق واستقر بها بقية حياته ، وهناك ألف كتابه « المواقف » بعد ما استقى كل مادته من تأملات طويلة وعميقة فى تراث ابن عربى ، وأيضاً من إلهامات استمدّها من الشيخ الأكبر كشفاً ، وقد شاءت أقدار الأمير أن يكون قبره - فى نهاية حياته - على مقربة من قبر شيخه هناك فى مدينة دمشق ، وفى هذا الكتاب يكثر وصف ابن عربى بـ: « ختم الولاية المحمدية »^(٤٩) ، بحيث يمثل هذا الوصف لدى الأمير حقيقة لامجال فيها لجدل أو نقاش ، ولا يتوقف عبد القادر عند مجرد التأكيد أو التقرير البسيط لحقيقة « الختم » فقط ، بل يعرض - فى باب من أبواب المواقف وبشيء غير قليل من التلخيص والتنظيم - لكل المعلومات الخاصة بالخواتيم الثلاثة ، بوظائفهم المنوطة بكل منهم على حدة^(٥٠) ، وقد تميزت كتابات الأمير فى هذا الموضوع بوضوح شديد طالما افتقدناه فى كتابات تلاميذ ابن عربى الأقدمين ، وسوف نتخذ من هذا الموقف القصير من كتاب عبد القادر - والذى تنطبق كل كلمة فيه على ما هو مشور فى كلام ابن عربى من

رموز وإشارات - مرشدا وهاديا فى محاولتنا تقديم منظور متكامل يُلخّص
للقارئ أبعاد هذه القضية ، وبحيث يمكن القول فى النهاية بأن عرض الأمير
عبد القادر لهذه المشكلة يتلخص فيما يلى :

- كل من الولى والنبي والرسول يشرب ويغترف من البحر المحمدى ،
والبحر المحمدى مصطلح يرمز إلى المفهوم المعروف لنا سلفا ، وهو مفهوم
الحقيقة المحمدية .

- النبوة العامة أقصى وأعلى درجة فى درجات الولاية ، وتُسمى أيضا
مقام القرية ، وهذه التسمية ذات صلة قوية ومؤكدة بالمعنى الأول من معانى مادة :
و ل ي ، وهو : « القرب » وهذا المعنى - أيضا - لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا
أبدا ؛ إذ القرب فى ارتباطه بالصورة القرآنية ﴿ قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴾ ، وكذلك
فى لغته المتوائمة مع المنظور الإسلامى إنما يعبر عن عودة إلى الوحدة
الأزلية ^(٥١) .

- والذين يصلون إلى هذه الدرجة العليا من درجات الولاية يُسمّون
« الأفراد » ، وهم « أنبياء الأولياء » ، ولا يخامرنا أدنى شك فى أن المقصود
من نبوتهم هنا النبوة التى لاوحى فيها ولا تشريع ، ضرورة أن نبوة التشريع قد
خُتِمت وانقطعت كلية بمحمد ﷺ فلا نبي بعده .

- والنبوة العامة قد تكون مطلقة غير مقيدة ، وهى ميراث الأنبياء من غير
محمد ﷺ وعليهم أجمعين ، وقد تكون مقيدة ، وهى ميراث « محمد » ﷺ
خاصة .

- النبوة العامة المقيدة مختومة بخاتم الولاية المحمدية ، وهو ابن
عربى ، ومن يأتى بعده من الأولياء الواصلين إلى مقام القرية ، أى الواصلين
إلى مرتبة الأفراد ، يأخذون إرثهم من الأنبياء الآخرين ، غير محمد ﷺ
وأما ما يحصلون عليه من الإرث المحمدى فلأنما يحصلون عليه من طريق مواز
غير مباشر .

- والنبوة العامة المطلقة مختومة بعيسى - عليه السلام - عند نزوله فى آخر الزمان ، وقتذاك لا يستطيع أى ولى أن يصل إلى مرتبة الأفراد .

- ما يبقى من درجات الولاية بعد ذلك يظل مفتوحا إلى أن تُختم الولاية بخاتم الأولاد ، وهو آخر مولود فى النوع البشرى ، وآخر ولى فى نفس الوقت ، وهو آخر الأماناء على إرث « شيث » ، أما دور هذا الختم فإنه يأتى فى نهاية الزمان ، فى الفترة التى يَنْشُرُ فيها المسيح العدل على الأرض ، حسبما ورد فى بعض الأخبار فى علامات الساعة وهذا التعاصر الزمنى بين وجود المسيح - عليه السلام - ووجود خاتم الأولاد ، ربما كان وراء الخلط الذى لاحظناه من قبل ، عند القيصرى ، بين هاتين الشخصيتين .

وإذن : هناك الصورة الكبرى من الدرجة العليا للولاية ، وهى الصورة التى تنطوى على الإرث المحمدى الكامل ، وهذه الصورة مختومة بابن عربى وهناك الصورة الصغرى من الولاية ، وخاتمها عيسى - عليه السلام - ثم هناك الولاية نفسها فى كل صورها ودرجاتها الأخرى ، وخاتمها هو المولود الأخير من النوع البشرى فى هذه الحياة ، لكن يجب أن نكون على ذكر من أن الخواتيم فى كل هذه الصور وعلى اختلاف مراتبهم ليسوا إلا مظاهر - تامة أو ناقصة - للحقيقة المحمدية ، هذه الحقيقة المسترة وراء مقام الرسالة والنبوة فى الشخص الظاهر للنبي ﷺ كما يقول القاشانى (٥٢) .

وبرغم ما قد يُتَوَهَم من عبارات ابن عربى فإنه لا مجال للقول بأفضلية خاتم الولاية المحمدية على « خاتم الأنبياء » ؛ لأن هاتين الوظيفتين ترجعان - فى حقيقة الأمر - إلى الحقيقة المحمدية ، وهذا هو القيصرى فى شرحه على الفصوص يبين لنا أمر العلاقة بين الختم المحمدى وهو ابن عربى ، فيما يقول القيصرى ، وبين النبي ﷺ فى صورة تشبيهية ، أساء فهمها « حيدر آملى » وأنكرها عليه ، وفى هذه الصورة تبدو العلاقة بينهما شبيهة بالعلاقة بين

حارس كثر الملك ، وبين الملك نفسه ؛ فكل من يأخذ من الكثر - ومن بينهم الملك - إنما يصل إليه من خلال الحارس ، وهذا لا يعنى أن الملك تابع للحارس أو خاضع له^(٥٣) . على أن التمثيل بكلمة « كثر » هنا ليس مجرد اتفاق فى التعبير ، بل هو مرتبط ارتباطا مباشرا بما تشير إليه دلالة الختم نفسه ؛ ذلك أن الختم فى أصل معناه - وكما ورد فى القرآن الكريم - وإن كان يعنى ما به يُختم الشيء ، ومنه قوله تعالى ﴿ وخاتم النبیین ﴾ (الأحزاب : ٤٠) أى : النبى الذى خُتِمَ به دورة النبوة ختما مطلقا ، إلا أنه يعنى فى المقام الأول ما به يُحفظُ الشيء المختوم ، وتُصان به حرمة ، وهذا المعنى الثانى هو ما يقصده ابن عربى - قصدا صريحا - فى قصيدته^(٥٤) التى يقول فيها :

لجاء اللص يَفْتِكُ بالوليد	لو أن البيت يبقى دون ختم
حمى بيت الولاية من بعيد	فحقق يا أخى نظرا إلى من
لما أمرت ملائكة السجود	فلولا ما تَكُونُ من أبينا

فالختم - إذن - حارس الكثر وحامى بيت الولاية ، وهو بهذا الاعتبار ليس وليا صاحب لقب رفيع أو منزلة عليا فحسب ، بل هو - فيما يؤكد ابن عربى - صاحب مهمة محددة يعمل على تنفيذها . وحين يقول ابن عربى - ضمن ما يقول فى مواضع عديدة - : « إني أقمت لدين الله أنصره . . . »^(٥٥) ، فإنما يشير إلى هذه المهمة الخاصة التى يعتقد أنها وُكِّلَتْ إليه .

ونقول : إن دور ابن عربى - كما يتصوره هو ، وكما أداه وبلغه منذ أكثر من سبعة قرون - سواء فى صورته المعلنة أو المستترة - كان دورا مزدوج التأثير على علماء التصوف ؛ فمن ناحية كان هذا الدور يمثل « المرجعية » الكبرى لمذهب أهل التصوف ، ومن ناحية أخرى كان يمثل « النبع » الذى تُستمد منه

البركات والنفحات، بل قد حفظ ابن عربى بمؤلفاته الخصبة الثرية - وخصوصا كتابه العملاق : الفتوحات - « الأمانة » الروحية التى تهددتها الانكسارات الداخلية والأخطار الخارجية التى أحدثت بالأمة الإسلامية ، وكأن ابن عربى - فى ليل التاريخ الطويل^(٥٦) - هو المتوحد الساهر على حفظ « الكثر الروحى » وحراسته للمستحقين من الورثة ، وهو كثر لم تعد معرفته فى كل آفاقه الشاسعة ممكنة من طريق البحث والنظر وانتقال التعاليم المتوارثة ، ولعل فى هذا ما يفسر لنا تسمية ابن عربى بالشيخ الأكبر ، أو شيخ الشيوخ ؛ فبتوسط هذا الشيخ بقيت العلوم الدينية المكنونة فى بيت الولاية وستبقى حية ومفتوحة لمن تتحقق فيهم الأهلية ، والاستعداد ، وشروط الوصول ، وإلى أن يأتى يوم يصير فيه الناس مثل البهائم لا يحلّون حلالا ولا يحرمون حراما .

غير أن دور ابن عربى لم يكن ليتمثل فحسب فى دور الأمين على « العلم اللدنى » والمفسر لرموزه وإشاراته ، بل تمثل كذلك فى حضوره المستتر بعد رحيله عن الدنيا ، ووجوده الخفى وراء توارث « البركة » وانتقالها - كلما دعت الدواعى - لتضخ الحياة فى شرايين الأفراد والجماعات ، ولتُعَبَّد من جديد مسالك الولاية وطرائقها ، ولتعيد إلى التراث الإسلامى ما أمكن من أصالته وذاتيته ، ولعل فى هذا المعنى ما يوضح أهمية « الخرقة الأكبرية » فى سريانها الذى يشبه - فى بعض الأحيان - سريان نهر يجرى تحت الأرض ، ثم يتفجر فجأة وفى وضوح النهار لينطبع به هذا الفرع أو ذاك من فروع الطريقة الصوفية ويصطبغ بصبغته^(٥٧) ، ومن هنا أيضا تتضح كذلك أهمية ابن عربى الروحانية ، وخصوصا فى رؤى الصوفية منذ عصره وحتى يومنا هذا ، فمن القونوى إلى الأمير عبد القادر الجزائرى تمتد سلسلة بعيدة المدى تحفل برجال - مشهورين أو مغمورين - تتلمذوا واسترشدوا واستندوا إلى شيخ لم يحجبه ثرى قبره عن التأثير فىمن حوله من الأحياء^(٥٨) .

ومهما بلغت قيمة هذه الأدوار المنحصرة بطبيعتها فى زمان ومكان معينين - والتى اضطلع بها شيوخ من أمثال محمد وفا وقشاشى وأحمد تيجانى ،
 عن ادعوا لأنفسهم أو ادعى لهم أتباعهم مرتبة ختم الولاية - فإنها لا تُقارن أبدا
 بالدور الذى مثله ولا يزال يمثله ابن عربى ، ومهما كان هذا الدور خفيا أو
 مسترا فإن من السهل التعرف عليه خلال التاريخ العام للتصوف وخلال التاريخ
 الخاص بشيوخ التصوف على وجه الخصوص ، وهذه الحقيقة تجاوبها حقيقة
 أخرى تمثلت فى « إخلاص » هؤلاء الذين يزعمون لأنفسهم أو لشيوخهم
 وظيفة قاصرة بالضرورة على شخص واحد ؛ إذ الختم هو الشخص العاقب
 والأخير ، وهؤلاء فى دعواهم الختمية إنما ينطلقون أولا وأخيرا من شعور
 داخلى لا يقاوم بعلاقة خاصة بينهم وبين وظيفة الختم هذه ، والأخطاء التى
 يمكن أن تقع فى هذا الطريق إنما تقع فى تفسير معطيات هذا الشعور لافى
 معطيات الشعور نفسها ، على أن المذهب الصوفى لابن عربى - وخصوصا
 مفهوم « النائب » الذى مر بنا أثناء الكلام على « القطب » - ربما يقدم
 حلا لمعضلة الادعاءات المتضاربة حول هذه الوظيفة : فختم الولاية المحمدية -
 فيما يرى القاشانى فى شرحه على فصوص الحكم - له الولاية الشمسية ،
 بينما الأولياء الآخرون لهم الولاية القمرية ، أى الولاية التى تستمد نورها
 أو تعكسه من نور الولاية الشمسية ، وفى ضوء هذا التفسير يمكن أن ننظر إلى
 الأولياء المذكورين آنفا على أنهم سلسلة من « المرايا » التى تستقبل أنوار الولاية
 الشمسية ثم تعكسها بدورها بعد ذلك ، أو إن شئت ننظر إليهم بحسبانهم « وسائط
 معلومة » فى تاريخ التصوف^(٥٩) تتقل « البركة » فى رحابها وبين أيديها ، ويكون
 دور « الختم » الأوحى - فيما يتعلق بأمر هذه البركة - دور الحارس والمتصرف
 فى ذات الوقت .

الهوامش

(١) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب (هامش ٢٦) .

(٢) ربما يقصد ابن عريبي ببعض علماء تورر هذه الشخصية التي يذكرها مرارا باسم : أمي العباس على بن ميمون بن أب التورري ، ويلقبه ابن عريبي أحيانا بالقسطلاني ، توفي بمكة سنة ٦٣٦ هـ ، وهو الذي ألف ابن عريبي كتاب الخلوة المطلقة (الفتوحات ، ١ ، ص ٣٩١ - ٣٩٢) ردًا على سؤال بعث به إليه . انظر أيضا قصته في الفتوحات ، ٤ ص ١٢٣ ، ٤٧٤ ، وهو غير تقي الدين أبي القاسم عبد الرحمن بن علي بن ميمون بن أب ، الوارد ذكره في كتاب نسب الخرقه ، والفتوحات ، ١ ، ص ١٨٧ ، والذي تلقى منه ابن عريبي الخرقه الخضرية .

(٣) الفتوحات ، ١ ، ص ٣١٨ - ٣١٩ (ج ٥ ، ص ٦٨ - ٧٠ ، بتحقيق عثمان يحيى) ، ويجب أن نلفت النظر هنا إلى أن هذه الرؤيا التي رآها الشيخ في سنة ٥٩٩ هـ تسبق كثيرا ما كتبه ابن عريبي في الفقرة التي نقلناها من الفصوص في الفصل السابق من كتابنا هذا ؛ لأن كتاب الفصوص لم يؤلف إلا في سنة ٦٢٧ هـ .

(٤) ترد كلمتا : عسى ولعل مرتبطين هكذا في الفتوحات في أكثر من موضع ، انظر على سبيل المثال : الفتوحات ، ٢ ، ص ٢٧٦ ، و ٣ ص ٢٦٤ . ويلاحظ أغلب شراح ابن عريبي (مثل جندی في شرح فصوص الحكم ، ص ١١٣) أن ابن عريبي - في الأعم الأغلب - حين يتحدث عن درجته الروحية الخاصة به يستعمل تعبيرات تدل على التمني والترجى أكثر مما تدل على تقرير حقيقة وواقعه الفعلي ، وهو يرى أن هذا الأسلوب الائق في ملاحظة الأدب مع الله تعالى .

(٥) الفتوحات ، ١ ، ص ١٤٤ ، وكلمة : « لورث » في شطر البيت الثاني يجب تصحيحها إلى « لورثي » ، حسبما ضبطهما عثمان يحيى في تحقيقه للفتوحات (٤ ، ص ٧١) .

(٦) انظر هامش من ص من هذا الكتاب .

(٧) راجع ص هامش ... وهناك نسخة ثانية من الفتوحات كتبها ابن عريبي ، ونحن نمتلك مخطوط هذه النسخة الأصلية التي كتبها ابن عريبي بخط يده ، وسنرجع فيما يتعلق بالمقارنة بين النسختين إلى طبعة عثمان يحيى المحققة . أما رؤيا اللبتين فقد حدثت هي أيضا في سنة ٥٩٩ هـ ، وإن كان ابن عريبي لم يسجلها إلا بعد مرور فترة زمنية طويلة جدا .

(٨) الفتوحات ، ١ ص ٧٢٢ .

(٩) الديوان ، بولاق ، ١٢٧١ هـ ، ص ٢٥٩ .

(١٠) فيما يتعلق بحاتم الطائي انظر دائرة المعارف الإسلامية (ط . الثانية) ، ومقال :

C. Van ARENDONK, Cambridge History of Arabic Litterature, Cambridge, 1983, 1.pp, 282 - 383 .

(١١) الطرفاء : شجر صُنع من خشبه منبر النبي ﷺ في المدينة . (البخارى) ، الجمعة ، ٢٦ .
وهكذا نجد أن في هذا النص - وكما تؤكد السطور التالية مباشرة - إشارة إلى منبر النبي ﷺ نفسه ، والذي
سيرقى في درجاته ابن عربى بفضل وراثته النبوية للحمدية وراثته كاملة ، كما يمكن أن نلاحظ ارتباطا آخر بين ابن
عربى وبين النبي ﷺ في الاشتراك في اسم « محمد » ، وفي نداء النبي ﷺ لابن عربى بهذا الاسم حين
أشار إليه بالقيام على المنبر .

(١٢) الفتوحات ، ١ ، ص ٣ (١ ، ص ٤٤ - ٤٥ ، ط . عثمان يحيى) . وفيما يتعلق بحديث
« جوامع الكلم » راجع : البخارى ، التعبير ، ١١ ، وسلم ، مساجد ، ٥ - ٨ ، وغيرهما . ومعنى « الحكم » في
نص ابن عربى هو : حقائق معانى الألفاظ . وتشير كلمة « جوامع » في النص إلى خصيصة الشمول والخاتمة التي
يتصف بها الوحي المحمدى ، والجملة الأخيرة في نص ابن عربى - كما يلاحظ فالسان - تدل على ترسيم ابن
عربى كوارث للمقام المحمدى في نظام الإرث النبوى بعامة . انظر مقالة فالسان بعنوان : " L'investiture du
Cheikh al - Akbar au centre suprême . Etudes traditionnelles, no 311, 1953, المنشور :
pp.300-301 .

(١٣) الفتوحات ، ١ ، ص ٦ (١ ، ص ٥٨ ، ط . عثمان يحيى) . هذا وتضمن القصيدة - التي بعث بها
ابن عربى إلى صديقه عبد العزيز المهدي والتي ترد مباشرة بعد النص المذكور أعلاه - إشارات عديدة إلى وظيفة
ابن عربى كختم للولاية ، وفي أحد الأبيات الأخيرة من هذه القصيدة ، والذي يقول فيه ابن عربى : وإذا
انصرفت أنا الإمام وليس لى أحد أخلفه يكون وراثى

يركز بدقة على خاصية هذه الوظيفة ، ونعنى بها ما قدمناه ، من قبل ، من أن ختم الولاية المحمدية لا يكون إلا
فردا واحدا على طول التاريخ ، بخلاف القطب والوحد وغيرهما . وإذن فكلمة « إمام » في هذا البيت يجب أن
تؤخذ بمفهومها الأعم ، وليس بالمفهوم الاصطلاحي الخاص ، أى : إمام اليمين أو إمام اليسار اللذين تحدثنا عنهما
في الفصل السابق من هذا الكتاب . فهذه الوظائف الأخيرة تتعاقب عليها سلسلة من الأولياء ، بحيث يرتبط كل
ولى بوظيفته في فترة زمنية محددة .

(١٤) فيما يتعلق بالجانب التاريخي لهذه تصنيف الفتوحات ، انظر مقدمة عثمان يحيى للطبعة المحققة من
كتاب الفتوحات ، ١ ، ص ٢٨ .

(١٥) الفصوص ، ١ ، ص ١١٠ .

(١٦) راجع الفتوحات ، ٣ ، ص ٢٠٨ ، ٣٢٣ ، و ٤ ، ص ٧٧ .

(١٧) روح القدس ، دمشق ١٩٦٤ ، ص ٧٦ .

(١٨) لا يوجد أى ذكر لهذه القصة في كل ما راجعناه من كتابات ابن عربى لهذه القصة عن الحلاج ، وحتى
هذه المواضع التي يتوقع منطقيا أن تُساق فيها هذه القصة ، لم نعثر لها على أثر : (كتاب الانتصار ، ص ١٤
وما بعدها ، والفتوحات ، ١ ، ص ١٢٢ ، ١٢٦ ، ٣٣٧ ، ٣٦٤ ، ٣٧٠ ، و ٣ ، ص ١٧ ، ٤٠ ، ١٠٤ مجرد
تلميح في هذا الموضع ، ١١٧ ، و ٤ ، ص ٨٤ ، ١٥٦ ، ١٩٤ ، ٢٤١ ، ٣٢٨ ، ٣٣٢ ، والتجليات ، ص
٣١) . هذا ولابن عربى كتاب مستقل عن الحلاج بعنوان « السراج الوهاج في شرح كلمات الحلاج » (انظر
عثمان يحيى ، مؤلفات ابن عربى ... رقم ٦٥١) لكن لا يُعرف لهذا الكتاب أية نسخ خطية ، فمن أين اقتبس
إسماعيل حتى هذا النص ؟

(١٩) روح البيان ، إسماعيل ، ١٣٣٠ هـ ، ج ١٠ ، ص ٤٥٦ . وقد وردت هذه القصة في تفسير سورة الضحى ، أما سوء الأدب الذى اقترفه الحلاج فى مقامه ﷺ فهو قوله - حسبما يذكر إسماعيل حتى - : « إن رسول الله ﷺ همته دون منصبه . قيل له : ولم ذلك ؟ قال : لأن الله تعالى قال : ﴿ ولست أعطيك ريك فترضى ﴾ ، فكان من حقه أن لا يرضى إلا أن يقبل الله شفاعته فى كل كافر ومؤمن ، ولكن ما قال إلا « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » . انظر ماسينيون : La Passion de Hallaj ج ٢ ، ص ٢٥٧ ، ٤١٨ ، ٤٠٤ وقد فر جلال الدين الرومى هذه الحادثة فى حياة الحلاج الروحية ، ورأى فيها سببا موجبا لعقوبته . (أفلاكى ، مناقب العارفين ، ترجمة : CL. Huart ، باريس ، ١٩٧٨ ، ١ ، ٢٥٤) .

(٢٠) روح البيان ١ ، ص ٢٤٨ . ونضيف هنا أن « حتى » يرجع إلى محاضرة الأدباء للراغب الأصفهاني كمصدر يتقل عنه ، وقد توفى الراغب سنة ٥٧٦ هـ / ١١٠٨ م ، أى قبل ميلاد أبى الحسن الشاذلى بكثير ، وإذن فهاتنا خطأ فى المصدر ، أو فى الشخص موضوع الرواية ، ويبقى أن نقول : إن أبى الحسن الشاذلى إذا كان قد وصل إلى الشرق فى نهاية النصف الأول من القرن السابع الهجرى فإن الفترة الفاصلة بين تاريخ موت الحلاج وتاريخ الرؤية - وهى فترة تزيد على ٣٠٠ سنة - يمكن أن تكون مقبولة من الناحية التاريخية .

(٢١) جندى ، شرح فصوص الحكم ، ص ٤٣١ .

(٢٢) القاشانى ، شرح فصوص الحكم ، ط . القاهرة . ١٣٢١ هـ ، ص ١٣٠ .

(٢٣) قيسرى ، شرح فصوص الحكم ، ط . حجر ، بومباي ١٣٠٠ هـ ، ص ٢٠٠ .

(٢٤) جندى ، المصدر المذكور ، ص ١٠٩ .

(٢٥) فيما يتعلق بوجود ابن عربى فى أشيلية سنة ٥٨٦ هـ انظر الفتوحات ، ٢ ، ص ٧ - ٨ ، ١٦٧ ، ٤ ، ص ١٥٦ .

(٢٦) الفتوحات ، ٤ ، ص ٧٧ .

(٢٧) جندى ، المصدر المذكور ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ ، ٢٦٣ .

(٢٨) راجع الفتوحات ، ٣ ، ص ٣٣٨ (أشيلية) ، و ٤ ص ٤٩٨ (تلمسان) ، و ١ ، ص ٩ (تونس) .

(٢٩) البخارى ، كتاب التعبير ، باب ١ وكتاب التفسير ، باب ٩٦ ، حديث ١ - ٣ . هذا ويدل حديث « الرؤيا الصالحة » التى هى جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة (البخارى ، ك . التعبير ، ب ٣) على ما بين الفقرة السابقة على نزول الوحي ، والفترة الكلية للرسالة من صلة وعلاقة متينة .

(٣٠) انظر مقالة فالسان السابقة ، ص ٣٠١ . وسوف نعرض فيما بعد لمسألة امتناع التعارض بين خاصة العموم فى هذه الوظيفة والوجود المعين (المترمّن) لخاتم الولاية المحمدية نفسه .

(٣١) إضافة إلى المصادر التى ذكرناها آنفا ، يُراجع : جندى فى شرح فصوص الحكم . ص ٢٣٤ - ٢٣٧ ، حيث يبين أن من بين العلامات التى تُثبت ختم ابن عربى للولاية المحمدية ما كان يوجد بين كتفيه من تجويف فى حجم بيضة الحجل (طائر) ، ولا تخفى للمائلة هنا - إذا صح ما يقوله جندى - بين ختم الولاية ، وختم النبوة الذى كان يظهر فى شكل نتوء بارز بين كفى النبي ﷺ ، ومرة أخرى تظهر علاقة الارتباط بين الباطن (الولاية) والظاهر (النبوة) . راجع أيضا القاشانى : شرح الفصوص ، ص ٣٤ وما بعدها .

(٣٢) داود القيصرى : شرح الفصوص ، ص ٧٨ .

(٣٣) انظر شرح رسالة الأنوار (المنسوب إلى الجبلى) ، دمشق ١٩٢٩ ، خصوصا ص ٥ ، ٤٥ ، ٥٤ ، ٢٩٤ ، وفى نهاية كتابه « الإنسان الكامل » (القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٩٧) يجعل الجبلى من مقام الختم المقام الأعلى من بين جميع مقامات القرية الثلاثة (والمقامان الآخران هما : مقام الخلة ، ومقام المحبة) . ومقام الختم - عند الجبلى - هو مايعبر عنه ابن عربى بالنبوة التى لا تشريع فيها .

(٣٤) بالى أفندى : شرح الفصوص ، أستانبول ١٣٠٩ هـ ، ص ٥٢ - ٥٦ .

(٣٥) اليواقيت والجواهر ، القاهرة ١٣٩٦ ، ج ٢ ، ص ٨٩ .

(٣٦) الطبقات الكبرى ، القاهرة ١٩٥٤ ، ٢ ، ص ٢١ ، ٣٠ ، ٣١ ، وجدير بالذكر أن نسجل هنا ربما آخر للوصول إلى مرتبة ختم الأولياء ، سابقا على رعم الشيخ على وفا ، فقد ذكر H. Landolt فى مقاله عن الشيخ الخرقانى (ت ٤٢٥ هـ / ١٠٣٣ م) فى دائرة المعارف الإيرانية أنه عثر على مخطوط فى إستانبول (مراد ملاً ١٧٩٦ ، ورقة ٣٣٧ - ٢٥٣) ، وبه نص يرجع تاريخه إلى نهاية القرن الثانى عشر ، مكتوب فيه أن الشيخ الخرقانى كان يُلقب بختم الأولياء .

(٣٧) سرهندي : مكتوبات إمام ربانى ، لكتو ١٨٨٩ (انظر على سيل لكال : المكتوب الحادى والثلاثين) ، راجع كذلك : Y.FRIEDMANN, Shaykh Ahmad Sirhindi, montreal' Londres, 1971, P. 33sq

(٣٨) قشاشى : السمط للجيد ، حيدر آباد ، ١٣٢٧ هـ ، ص ١٨٣ ، وما يقوله النبهانى عن هذا الموضوع فى كتابه « جامع كرامات الأولياء » (١ ، ص ٢٣٥ - ٢٣٧) ليس إلا ترديدا لأقوال الشيخ سرهندي فى مصنفه السالف الذكر .

٣٩ - نقلا عن : كامل مصطفى الشبى ، الصلة بين التصوف والتشيع ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٤٧٤ .

(٤٠) مخطوطات الظاهرية ٩٨٧٢ ، ورقة ٤٥ ب . ومن الغريب أن نجد نفس هذا النص يؤكد على أن ختم الولاية العامة هو « المهدي » وقد ميز ابن عربى - بفروق حاسمة - بين ختم الولاية وبين المهدي ، وذلك فى مواضع عديدة من مؤلفاته التى قرأها النابلسى ، وشرح بعضها منها شرحا دقيقا وأميناً فى ذات الوقت .

(٤١) كمال الدين الغزى (ت ١٢١٤ هـ / ١٧٩٩ م) : الورد الأنسى والورد القلسمى فى ترجمة العارف بالله الشيخ عبد الغنى النابلسى ، مخطوطات بحورة « محمد راتب » أحد أحفاد الشيخ النابلسى ، وقد أخبرنا بذلك السيد محمد بكرى علاء الدين ، الذى نقدم له خالص شكرنا على هذه المعلومة . أما الفقرة التى اقتبسناها فى النص أعلاه ، فهى مسطورة فى نهاية الباب الحادى عشر من هذا للمخطوط .

(٤٢) انظر بغية المستفيد لمحمد عمر التيجانى ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٩٢ وما بعدها ، وفيه أن الشيخ أحمد التيجانى « أخبر تصريحاً على الوجه الذى لا يَحْتَمِل التأويل أن سيد الوجود ﷺ أخبره يقظة بأنه هو الخاتم المحمدى » ، وانظر أيضا الحاج عمر القوطى ، كتاب رماح حزب الرحيم ، على هامش « جواهر المعانى لعلى حرلام ، بيروت ١٣٨٣ هـ ، ٢ ، ص ٤ (الباب : ٣٦) ، وأيضا « الفتح الربانى » للشيخ محمد بن عبد الله ابن حنين ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ١٥ وما بعدها . وفكرة الختمية كمرتبة روحية مفتوحة لآى ولى مؤهل يقول بها فى عصرنا هذا أيضا أبو الوفا التفتازانى (فى مقاله فى الكتاب التذكارى لابن عربى ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣١٢) .

(٤٣) حيدر آملی : كتاب نص النصوص في شرح الفصوص ، باريس / طهران ١٩٧٥ - انظر فيما يتعلق بتقدير الآملی للفصوص ومؤلفها ص ٦٤ - ١٥٤ .

(٤٤) المصدر السابق ، ص ١٧٣ ، ١٧٥ ، ويقول الآملی إنه يعتمد في إثبات رأيه هذا على العقل والنقل والكشف ، وفي موضع آخر يتخذ الآملی - بعنف شديد - شراح ابن عربي من أهل السنة ، خصوصا : فارد قيصري . انظر ص ٢٣٣ وما بعدها ، أو هو يتخذ التفسيرات التي تنسب للقاشاني القول (ص ٢٣١) بأن ختم الولاية للحمدية هو المهدي ، أو تلك التي تنسب إلى جندی فكرة أن « عليا » هو ختم الولاية العامة . وصحيح أن القاشاني (في تفسيره « التأويلات » ١ ص ٧٢٨ عند تفسير قوله تعالى : « عسى أن يعطك ربك مقاما محمودا » (الإسراء : ٧٩) يستعمل عبارة موهمة ، تبدو كما لو كانت تبريرا للفكرة المنسوبة إليه ، لكنه في شرحه على الفصوص يميز تميزا واضحا بين المهدي والختم (ص ١٣٠) ، ويحدد في وضوح أيضا أن الختم هو ابن عربي .

(٤٥) الفتوحات ، ٤ ص ٧٧ . والاختلاف أو التمييز بين وظيفتي : الختم والقطب أمر لا يمكن تجاهله في كتابات القونوي ، وهو من قبل شديد الوضوح في كتابات ابن عربي ، حتي في المواضع التي يمكن أن يلتبس الأمر فيها على القارئ أو يتوهم حكما مخالفا لما سبق مثل ما جاء في الفتوحات ، ١ ص ١٦٠ ، وليس صحيحا ما يقوله بولس نوي في تحليل اللقاء الذي حدث بين القونوي وأبي الحسن الشاذلي ، والذي اعتمد فيه على ما جاء في كتاب « لطائف المنن » لابن عطاء الله (على هامش « لطائف المنن » للشعراني ، القاهرة ١٣٧٥ هـ ، ١ ص ٩٥) ، وقد التقينا بالاب نوي قبيل وفاته ونبهناه إلى الخطأ . انظر كتابه (Ibn Ata Allah et La naissance de la Confrerie Shadilite)

(٤٦) فيما يتعلق بدور المهدي انظر الفتوحات ، ٣ ص ٣٢٧ - ٣٤٠ ، الباب ٣٦٦ (في معرفة منزل ورواء المهدي الظاهر في آخر الزمان) .

(٤٧) انظر الفصل الثالث من كتابنا هذا ، ومقالة كوربان هذه يرددها Stéphane Ruspoil في مقال السابق (انظر فصل ٨ ، هامش ٩) الذي يتهم فيه ابن عربي بتخريب عقائد الشيعة وإفسادها إفسادا بالغا ، وهو اتهام لا معنى له ؛ لأنه موجه ضد رجل من أهل السنة ، ومع ذلك يرى Ruspoli أن رؤيا ابن عربي الواردة في الفتوحات ، ١ ص ٣١٩ - ٣٢٠ ، ليست إلا « وصية روحانية » صادرة من صوفي متشبع بالقلب ، ونقول إن نظرات : Ruspoli هذه يمكن أن تكون أكثر إقناعا وأكثر معقولة لولا أنه يجهل كثيرا من نصوص ابن عربي المتعلقة بموضوع ختم الولاية ، (وللرجة أنه يؤكد في مقاله ؛ هذا ؛ ص ٢٣٢ - أن ابن عربي ما قال أبدا « أنا ختم الولاية » ، ولولا أنه أيضا لا يحسن قراءة ما يقرأ من كلام ابن عربي فقد قرأ في مقاله (ص ٢٣١) أن ابن عربي يقول « وقلت متاولاني » - هكذا - بدلا من « وقلت متأولا : إني » ، وفي ص ٢٣٤ قرأ « حشرا مغنى » - هكذا - بدلا من « حشرا مغنا » وكذلك ما يقوله ابن عربي في الفتوحات ، ٢ ص ٤٩ ، ليس إشارة واضحة ، فقلر الإمكان ، إلى الروح القدس أو البارقليط ، كما يقول Ruspoli ؛ لأن ابن عربي لا يتحدث هنا عن شخص مشابه للمسيح ، بل يتحدث عن المسيح نفسه . وصحيح أن السهروردي المقتول (٥٨٧ هـ / ١١٩٩ م) في كتابه « هياكل النور » (تحقيق محمد علي أبو ريان ، ط . الثانية ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٨٨) يذكر - وهو يستشهد بأقوال عيسى - عليه السلام - (إنجيل يوحنا ، إصحاح ١٤ : ١٥ - ١٧ ، ٢٥ - ٢٦) - أن الترتيل إذا كان

مخصوصا بالأنبياء فإن التأويل والبيان يختصان بمظهر العظمة الفارقليطي - وأن هذا الفارقليط فيما يقول غياث الدين الدواني (ت ٩٠٧ هـ / ١٥٠١ م) شارح هياكل النور - والذي اعتنق التشيع في أعقاب رؤية منامية - هو محل ظهور الولاية (المصدر السابق ، ص ١٠٤) ، وصحيح أيضا أن حيدر آملی ، وهو يتقل كذلك أقوال عيسى - عليه السلام - يطابق بين الفارقليط وبين المهدي . . لكي يبقى بعد كل ذلك أن الفارقليط في منعب أهل السنة ، ويرغم كل ما تقدم فإنه محمد ﷺ نفسه ، وليس شخصا آخر (انظر على سبيل المثال : سيرة ابن هشام ، القاهرة ١٩٥٥ ، ١ ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣) ، وهذا هو ما تضمنته التفاسير الماثورة والمتواترة للآية الكريمة : ٦ من سورة الصف .

(٤٨) انظر ترجمتنا لمختارات من كتابه المواقف ، بعنوان : Ecrits Spirituels ، باريس ١٩٨٢ ، وخصوصا ص ٢٠ وما بعدها من مقدمتنا للترجمة .

(٤٩) انظر كتاب المواقف ، ط . الثانية ، دمشق ١٩٦٦ - ١٩٦٧ ، (٣ مجلدات متتابعة الترقيم في الصفحات) . ص ٧٤٢ ، ٨٢٦ ، ٨٦١ ، ٨٧٢ ، ١٢٧٧ ، ١٢٨٥ وغير ذلك .

(٥٠) المصدر السابق ، ص ١١٥٧ - ١١٥٨ (الموقف ٣٥٣)

(٥١) انظر نهاية الفصل الخامس من كتابنا هذا ، وأيضا : الهامش الأخير من هذا الفصل .

(٥٢) القاشاني ، المصدر السابق ، ص ٣٤ .

(٥٣) القيصری ، المصدر السابق ، ص ٦٠ .

(٥٤) عنقا مُغرب ، ص ٦٢ - ٦٣ ، وانظر أيضا : الديوان ، ص ٣٢ .

(٥٥) الديوان ، ص ٢٥٩ . هنا ويصرح ابن عربي بمهمته تلك في مواضع كثيرة من كتبه ، انظر - على سبيل المثال - الفتوحات ، ١ ص ٦٥٨ ، ٣ ، ص ٢٢٣ ، وكتاب الإسراء ، ص ٢١ - ٢٦ ، والتجليات ، (تحقيق عثمان يحيى) ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

(٥٦) « فالعالم اليوم كله نائم من ساعة مات رسول الله ﷺ { ... } ونحن بحمد الله في الثلث الأخير من هذه الليلة » (الفتوحات ، ٣ ، ص ١٨٨) .

(٥٧) سبق أن أشرنا - فيما يتعلق بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر - إلى مرحلة من مراحل « النهضة الأكبرية » (والتي يدل عليها أحيانا وجود النسبة الأكبرية في أسماء بعض الشيوخ) ، وذلك في مقدمة كتابنا Ecrits Spirituels (ص ٣٣ - ٣٦) ، وأشرنا هناك إلى أن كلا من الطريقة الشاذلية والنقشبندية ربما تتمتع بخصائص مميزة تؤهلها لقبول تأثير ابن عربي بعد رحيله .

(٥٨) وهذا النوع من التلمذة الروحانية يتم إلى الطائفة الأويسية ، وهي طائفة مشهورة من الصوفية يتمي فيها المريد إلى شيخ حي موجود ، ويتوسطه يرتبط بسلسلة من سلاسل الطرق الرسمية ، إلا أن شيخه الحقيقي

والفعلى دائما مايكون من الاولياء المستقلين ، يراه فى منامه ويتأدب بتعاليمه ، ومن بين الأويسين المشهورين : أبو يزيد البسطامي ، تلميذ - غير مباشر - لجعفر الصادق ، وأبو الحسن الخرقاني ، تلميذ - غير مباشر - للبسطامي ، وبهاء الدين النقشبندى ، تلميذ - غير مباشر - لعبد الخالق الغدوانى . وانظر فيما يتعلق برؤى القونوى لابن عربى كتاب « النفحات الإلهية للقونوى » (مخطوط BN ١٣٥٤ ، ورقة ١٧٠ ، ٧٠ ب ، ١٠ اب ب ، ١١١) . وهناك مثل آخر فجدد هذه المرة عند الجيلى ، فى الرؤيا التى رآها فى ينبع سنة ٧٨٩ هـ . انظر شرح رسالة الانوار، ص ٦ (هذا والتاريخ المذكور فى طبعة دمشق وهو ٨٨٩ ، لاشك أنه خطأ من الناسخ ، أو من الطبع ، فالجيلى مات سنة ٨٣٢ هـ / ١٤٢٨ م) .

(٥٩) نقول : وسائط معلومة ؛ لأن هناك « وسائط » أخرى كثيرة مجهولة تماما ، أو معروفة معرفة ناقصة .

الفصل العاشر

المعراج المزدوج

يدور مذهب ابن عربي في الولاية والأولياء حول مفاهيم ثلاثة رئيسية ، هي : الوراثة ، والنيابة ، والقربة . فالوراثة ، وهي وراثة العلم اللدني ، أو إن شئت : وراثة نوع من المعرفة الإلهية مستمد من مصدر ما من المصادر النبوية المتعددة يفسر صور الولاية المختلفة ؛ بمعنى أن نيابة الولي في وظيفة ترجع إلى الحقيقة المحمدية دون غيرها تؤسس وظيفة الولاية ودورها الحقيقي . أما مفهوم القرابة فهو المفهوم الذي يحدد حقيقة الولاية وطبيعتها ؛ وقد تناولنا من قبل - في إشارة سريعة - المفهوم الثالث من هذه المفاهيم ، وهو مفهوم القربى ، ونحن بصدد الحديث عن الدرجة القصوى للولاية ، ونتابع هنا في هذا الفصل - بشئ من التفصيل - دراسة الأبعاد الكاملة في هذا المفهوم .

ونبدأ بحثنا هنا بهذا السؤال : كيف يكون الولي ولياً ؟ والإجابة على هذا التساؤل تقتضي أن نبين أن الولاية - وإن كانت تدرج بالضرورة ضمن نسق روحي جامع يضبط صورها وأشكالها ، ويحدد وظائفها ومهامها - هي في المقام الأول ثمرة « اجتهاد شخصي » ، دائماً ما يتسم بالتفرد وعدم التكرار ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾ (المائدة : ٤٨) ويحرص ابن عربي - في هذا المقام - على التذكير والتأكيد على « عدم التكرار في العطاء الإلهي » لافي الموجودات ولا في الأشياء ولا في الأفعال : « فما ثم تكرر للاتساع الإلهي »^(١) ، وما يسلك سالكان في طريق واحد أبداً ، وحظّ هذا من السلوك ليس هو حظّ ذاك ، « فليس في العالم شيء يتكرر » .

وهذه حقيقة أولى ، تترتب عليها حقيقة أخرى - لا تقل عنها أهمية - هي أن كل سفر أو سلوك روحاني كائنه ما كانت هوياته وخصائصه الذاتية لابد أن ينطوي على مراحل ومخاطر تخضع في طبيعتها وصورها المختلفة لأنموذج معين تلتزم بقواعده وتتقيد بقيوده ، ولولا ذلك لما كان لمفهوم « الشيخ أو المربي » أى معنى ، بل إن السلوك الروحي في هذا الإطار ليشكل - بكل صورته التي لا تكاد تُحصَى - خاصة من خصائص الأدب الصوفي على مدى تاريخه الطويل ، ولما كان المعراج النبوي يمثل نقطة الارتكاز في المرجعية الكبرى في التصوف الإسلامى لهذا النوع من السفر ، اتخذه المتصوفة - في غالب الأحيان - وصفا رمزيا للصعود في مدارج السلوك^(٢) ، وهذا ماسنجده عند ابن عربى في الصفحات التالية ، وهو يستخدم المعراج صورة رمزية للسلوك ينتهى - أخيراً - بتحقيق الولاية .

وسوف نهتدى في بحثنا هنا برسالة الأنوار التي ألفها الشيخ الأكبر بمدينة « قونية » سنة ٦٠٢ هـ ، في بداية إقامته ببلاد المشرق ، وكان عمره آنذاك اثنتين وأربعين سنة قمرية^(٣) . وهذه الرسالة توجد منها طبعات ثلاث على الأقل مليئة كلها بالأخطاء والغلط الكثير^(٤) ، ولذا فضلنا أن نعتمد في تحليلنا مضمون هذه الرسالة على مخطوط من أقدم مخطوطات هذا النص يتمتع بحالة ممتازة ، ويتوثق خاص تبرزه شهادة إقراء مدونة في آخر المخطوط ، تقول إنه مقروء على القونوى^(٥) .

ولرسالة الأنوار هذه عنوان فرعى ، هو : « فيما يُمنح صاحب الخلوة من الأسرار » ، وهذا العنوان قد يوحي بأن الرسالة تتعلق بموضوع « الخلوة » ؛ هذا الموضوع الذى خصص له ابن عربى البابين الثامن والسبعين والتاسع والسبعين من الفتوحات ، وأفرده له كتيباً مستقلاً بعنوان « كتاب الخلوة » (أو كتاب الخلوة المطلقة) ، صنفه بعد تصنيف رسالة الأنوار ؛ لأنه يحيل فيه على هذه الرسالة ، وإن كان يخلط بين هذين المصنفين فى بعض الأحيان^(٦) ،

ومع أن ممارسة العزلة والخلوة ترد في بداية هذه الرسالة كشرط أولى لإفاضة الأنوار على صاحب الخلوة ، فإن الغرض الأصلي من الرسالة - حسبما ينص ابن عربي - إنما هو بيان « كيفية السلوك إلى رب العزة تعالى » أي الصعود بالروح من سماء إلى سماء ، على قدم النبي ﷺ في معراجِه الذي يجب أن يترسمه السالك في سفره ؛ فهذا الصعود - نحو الله تعالى - هو في المقام الأول نوع تشبه أو اقتداء به ﷺ (٧) .

ورسالة الأنوار التي نورد بعضها من فقراتها في الصفحات التالية ، ليست هي النص الوحيد من نصوص ابن عربي الذي يعالج موضوع « معراج الأولياء » في إيجاز بليغ ؛ فهناك نصوص أخرى تحدثت عن ذات الموضوع ولكن بصور تعبيرية متباينة ، منها : الباب ١٦٧ من أبواب الفتوحات (بأسلوب مجازي) ، والباب ٣٦٧ من الفتوحات أيضا (بأسلوب يميل كثيرا إلى أسلوب أدب السيرة الذاتية) ، ومنها كتاب الإسراء ، وكل هذه النصوص عالجت موضوع معراج الأولياء بصور مختلفة ومن زوايا متباينة ، وسنرجع إلى هذه النصوص كلما اقتضى الأمر ذلك ، لنوضح ماقد يكون غامضا أو ملغزا من عبارات رسالة الأنوار التي نستند إليها في هذا الفصل ، وسنسلك في نهجنا أيضا ذات النهج في الشرح المنسوب إلى الجيلي ، والذي يعتمد فيه الشارح أساسا على أقوال ابن عربي نفسه ، ولا شك في أن هذا الشرح سوف يساعدها كثيرا في توضيح طائفة من الأفكار الجديرة بالاعتبار في هذا الموضوع .

ولأن الشخص الذي يحادثه ابن عربي في مقدمة رسالة الأنوار ليس شخصا شاديا أو مبتدئا في طريق القوم ، فإن هذه الرسالة لا تتوقف عند بيان مقدمات الطريق وبداياته ، كما تفعل الكتيبات والرسائل الصوفية التي عرضت لهذه الأمور بصورة مفصلة ، وكما يفعل ابن عربي نفسه وهو يتحدث عن بدايات الطريق في مواضع أخرى من مصنفاته ؛ فهذا المخاطب المجهول في رسالة الأنوار كان قد قطع هذه المقدمات ، ووصل بالفعل - بالتزام قواعد سلوكية محددة - إلى نقطة مركزية تؤهله للانطلاق في معراج روحاني بعد ذلك .

وتطالعنا فى مفتاح هذه الرسالة مقدمة تقليدية ، تتلوها بعد ذلك فقرات تُذكر - فى إيجاز - بالشروط والواجبات التى لا مفر منها لمن يطمح إلى السلوك فى هذا الطريق المحفوظ بالمخاطر والمهالك :

« أجبتُ سؤالك ، أيها الوليُّ الكريم والصفى الحميم ، فى كيفية السلوك^(٨) ، إلى رب العزة تعالى ، والوصول إلى حضرته ، والرجوع^(٩) به ، من عنده ، إلى خلقه من غير مفارقة ؛ فإنه ما ثم فى الوجود إلا الله تعالى وصفاته وأفعاله ، لكلُّ هو وبه ومنه وإليه ، ولو احتجب عن العالم طرفة عين لفنى العالم دفعة واحدة ، فبقاؤه بحفظه ، ونظيره إليه ، غير أنه من اشتد ظهوره فى نوره بحيث تضعف الإدراكات عنه فيسمى ذلك الظهور حجاباً . »

ونلفت الانتباه هنا ابتداءً إلى التركيز الذى صيغت فيه هذه السطور القليلة ، والمفاهيم الأساسية التى تثيرها هذه السطور فى اختصار شديد : فهنا أولاً - ومنذ البداية - مفهوم « وحدة الوجود » ، يتلوه بعد ذلك مفهوم آخر هو « الخفاء من شدة الظهور » أى أن الله تعالى لما كان ظاهراً شديداً الظهور عجزت الأبصار عن إدراكه ، فالاختفاء أو الاحتجاب هو من شدة الظهور ، وهذه الفكرة من الأفكار التى تتردد بشكل ثابت ومطرد فى تصوف الشيخ الأكبر^(١٠) ، ثم سرعان ما يطالعنا المفهوم الثالث وهو « رجوع الولي » أى أن الولي الكامل لابد له من الرجوع إلى الخلق ، بحيث يواصل معراجته بالتزول بعد ذلك وهذا المفهوم سوف يعرض له ابن عربى مرة أخرى فى نهاية رسالته هذه .

« فأول ما أئينه لك ، وفقك الله ، كيفية السلوك إليه ، ثم كيفية الوصول والوقوف بين يديه والجلوس فى بساط مشاهدته وما يقوله لك ، ثم كيفية الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله به وإليه ، والاستهلاك فيه ، وهو مقام دون الرجوع . »

فاعلم ، أيها الأخ الكريم ، أن الطرق شتى وطرق الحق مفردة ، والسالكون طريق الحق أفراد ومع أن طريق الحق واحد فإنه تختلف وجوهه

باختلاف أحوال سالكيه ، من اعتدال المزاج وانحرافه ، وملازمة الباعث ومعيته ، وقوة روحانيته وضعفها ، واستقامة همتها وميلها ، وصحة توجهه وسقمه (...)

فأول ما يتعين علينا أن نبين لك معرفة المواطن : كم هي ؟ وما يقتضى ما أريد منها هنا .

هذه المواطن الكثيرة ، بل البالغة الكثرة ، يرجع بها ابن عربى إلى مواطن ستة ؛ الأول موطن ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ (الأعراف : ١٧٢) فى إشارة إلى الميثاق الأول الذى أخذه الله على الخلق ، وبه عرفوه واعترفوا بربوبيته^(١١) والثانى موطن الدنيا . والثالث موطن البرزخ وهو الموطن (الذى نصير إليه بعد الموت الأصغر والأكبر) ومن صفات البرزخ - فيما يقوله فى غير هذا الموضع - أنه « لا موجود ولا معدوم ، ولا منفى ولا مثبت » وأنه « ليس إلا الخيال » والبرزخ أو الخيال - فيما يقول الشيخ - يحيط بكل شىء وبما ليس بشىء ، ويتصور العدم ويتصور اجتماع النقائص والأضداد كأن يتصور موجودا واحدا ممكنا مستحيلا معا فى وقت واحد ومن جهة واحدة ، أو يتصور شيئا واحدا مدورا مربعا ، وبواسطة الخيال يرى النائم الأعراض العارية عن الصور صورا قائمة بأنفسها وأجسادا تخاطبه ويخاطبها ، وبالخيال أيضا يرى المكاشف فى يقظته ما يراه النائم فى حال نومه ، ولهذا صار ممكنا أن يرى « العلم فى صورة لبن ، وخمر ، ولؤلؤ » ، ويرى الإسلام فى صورة قبة وعمد ، والقرآن فى صورة سمن أو عسل ، ويرى الحق فى صورة إنسان^(١٢) ويقصد ابن عربى من الموت الأصغر الموت الاختيارى ، ومن الموت الأكبر الموت العام المشترك بين الكائنات جميعا^(١٣) . والرابع « موطن الحشر بأرض الساهرة » فى إشارة منه لقوله تعالى ﴿ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ ﴾ (النازعات : ١٤) وهو موطن يُحشر فيه الناس يوم القيامة^(١٤) . والخامس : « موطن الجنة والنار »^(١٥)

أما الموطن السادس والأخير فهو « موطن كثيب الرؤية » فى إشارة أيضا لقوله تعالى ﴿ وكانت الجبال كثيبا مهيلا ﴾ (الزمل : ١٤) والكثيب « مرتفع من المسك الأبيض يجتمع عليه الناس يوم القيامة عند رؤية الله تعالى »^(١٦). وابن عربى - وهو يذكر هذه الأحوال الستة للوجود فى كل أبعاده - ينبهنا إلى طبيعة السفر فى هذه المواطن ، فيقول :

« فالواجب على كل عاقل أن يعلم أن السفر مبنى على المشقة وشظف العيش والمحن والبلايا وركوب الأخطار والأهوال العظام ؛ فمن المحال أن يصح فيه نعيم أو أمان أو لذة ؛ فإن المياه { التى يمر بها السالك } مختلفة الطعم ، والأهوية مختلفة التصريف ، وأهل كل منهلة يخالف طبع أهل المنهلة الأخرى ، وما أوردناه ردا على أهل النعيم . . . والمكين على جمع حطامها . . وإنما أوردناه لمن استعجل لذة المشاهدة^(١٧) فى غير موطنها الثابت » . وفى هذا النص يكتفى ابن عربى بالمياه المختلفة الطعم عن العلوم الروحانية ، وبالأهوية (جمع هواء) عن النفحات الإلهية ، أما الاختلاف فى تصاريف الأهوية ، وكذلك الاختلاف فى طبائع أهل المناهل فى طريق السلوك ، فمرده إلى طبيعة السفر الروحانى ، إذ هو فى حقيقة الأمر سفر من اسم إلى اسم إلهى آخر ، وفى كل مرحلة من مراحل هذا السفر لابد للسالك من السلوك طبقا لمقتضى الاسم الإلهى الذى يتقيد به ويخضع لسلطانه وآثاره ، أما موطن الدنيا - وهو الموطن الثانى - فهو موطن المكابدة والمجاهدة ، وهو أشبه ما يكون بسجن يحبس الله فيه المخلوقات إلى حين معلوم .

« وتعلق الهمة والذكر فى استجلابه وتجليه سوء أدب فى حقه ، وفاته أمر كبير (. .) فما حصل لك من العلم به منه فى مجاهدتك وتهيتك فى الزمان الأول ، ثم أشهدت فى الزمان الثانى فإنما تشهد منه صورة علمك المقررة فى الزمان الأول ، فما ردت سوى انتقالك من علم إلى عين ، والصورة واحدة ، فقد حصلت ما كان ينبغى لك أن تؤخره لموطنه ، وهو الدار الآخرة التى

لا عمل فيها (. .) فإن اللطيفة الإنسانية تُحشر على صورة علمها ،
والأجسام تُنشر على صورة أعمالها من الحسن والقبح ، وهكذا إلى آخر
نفس ، فإذا انفصلت من عالم التكليف وموطن المعارج والارتقاءات ، حيث
تجنى ثمرة غرسك .

هذه الفقرة صريحة في أن غاية السالك المخلص لا ينبغي أن تنحصر في
« الفتح » أو في رؤية الله تعالى ؛ فهذان الأمران يُمنحان للسالك - لو صح له
السلوك - تفضلاً وعطاء زائداً لا مستحقاً ، والأوجب في طريق السلوك أن
ينقطع السالك في المقام الأول - وهو في هذه الحياة - لتحصيل المعارف القلبية
وعِلْمُ الإلهام ، وبديهي أن المراد من « تحصيل هذه العلوم » ليس مجرد المعرفة
النظرية القائمة على التعلم والتذكر . ويبين ابن عربي في كتابه الفصوص وجه
الأولوية في تحصيل هذه العلوم على غيرها من السلوكيات الأخرى ، فيقول « مراتب
الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة »^(١٨) .

ونلاحظ أن الشيخ الأكبر - في نهاية مقدمة رسالة الأنوار - يتوقف قليلاً
عند بعض القواعد العملية التي يجب على طالب الخلوة أن يلتزم نفسه بها ،
لكن طريقته في عرض هذه القواعد ، وأسلوبه في ذكر الكرامات والخوارق
التي يُمنحها صاحب الخلوة ، كل ذلك لا يدع مجالاً للشك في أن الشيخ
الأكبر لم يكن يخاطب في رسالته هذه إلا نخبة متميزة من أهل السلوك ترنو
إلى مستوى روحى خاص .

« فلابد لك من العزلة عن الناس ، وإيثار الخلوة على الملأ »^(١٩) ؛ فإنه على
قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق ، فأول ما يجب عليك طلب العلم
الذى به تقيم طهارتك وصلاتك وصيامه وتقواك ، وما يفرضه عليك طلبه
خاصة ، لاتزيد على ذلك ، وهو أول باب السلوك ، ثم العمل به ، ثم
الورع^(٢٠) ، ثم الزهد^(٢١) ، ثم التوكل^(٢٢) ، وفي حال من أحوال التوكل

يُحصل لك أربع كرامات^(٢٣) ، هي علامة وأدلة على حصولك في أول درجة التوكل ، وهي : طي الأرض ، والمشى على الماء واختراق الهواء ، والاكل من الكون دون بذل مجهود . وهو (التوكل) الحقيقة في هذا الباب . ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات ، والتنزلات (الإلهية) ، إلى (أن يأتيك) الموت . فالله الله لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطان الوهم ؛ فإن كان وهمك حاكما عليك فلا سبيل إلى الخلو إلا على يدَيّ شيخٍ مُمَيَّزٍ عارف ، وإن كان وهمك تحت سلطانك فخذ الخلوة ولا تتردد .

هذه الخلوة في بعدها العمليّ - الذي بدت فيه في هذا النص ، وكمهجه يُعد السالك للعروج نحو الله تعالى - يكتمل لها بعدها الثاني في نص آخر من الباب الثامن والسبعين من أبواب الفتوحات ، وفيه يناقش ابن عربي الخلو في بعدها الميتافيزيقي ، مبينا أن أصلها من الخلاء الذي وُجد فيه هذا العالم ؛ وهو العماء المذكور في حديث : « أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ، وخلق عرشه على الماء »^(٢٤) ، بمعنى أن الفكرة الأساسية هنا في فكرة « ما قبل الخلق » وهي ذات الفكرة التي تشير إليها مقدمة شرح رسالة الأنوار ، وفيها يماثل المؤلف أطوار السفر بتبدل الأثواب وتغييرها ثوبا بعد آخر ، بحيث يتناسب كل طور مع درجات الظهور الكلي . يقول شارح رسالة الأنوار - فيما يتعلق بكلمة « تنزلات » (. . .)^(٢٥) : ويواصل ابن عربي حديثه في رسالة الأنوار ، فيقول :

« وعليك بالرياضة قبل الخلوة ، والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق وترك الرعونة وتحمل الأذى ، فإن الإنسان إذا تقدم فتحه قبل رياضته فلر يجرى منه رجل أبدا إلا في حكم النادر » ، ولا يفوتنا هنا أن نذكر - على سبيل الاستطراد - أن ابن عربي هو نفسه حالة من هذه الحالات التي يصفه بالندرة والاستثناء^(٢٦) .

ويبين ابن عربي أن السالك - في خلوته - إذا أنهى فترة صيامه ، عليه أن يلتزم بنظام خاص في غذائه ؛ فعليه أن يحذر « من الشبع ومن الجوع المفرط » ، « فإن المزاج إذا أفرط فيه اليأس أدى إلى خيالات ومذيان طويل » ، هذا والقدرة على التمييز والتفرقة بين واردات الأرواح أمر لا مفر منه لطالب الخلوة « وتُفرّق بين الواردات الروحانية الملكية ، والواردات الروحانية النارية الشيطانية ، مما تجده في نفسك عند انقضاء الوارد ؛ وذلك أن الوارد إذا كان ملكيا فإنما يعقبه برد ولذة ، لا تجد ألماً ، ولا تتغير لك صورة ويترك علما { جديدا } ، وإذا كان شيطانيا فإنه يعقبه تهريس في الأعضاء وآلم وكرب وحيرة ويترك تخييطا ، فتحفظ ولا تزال ذاكر حتى يفرغ الله عن قلبك وهو المطلوب » (٢٧) .

وكذلك يجب على السالك أن يحذر من الوقوع في شرك التجليات ،

﴿ فليكن عقدك عند دخولك إلى خلوتك إن شاء الله : ﴿ ليس كمثله شيء (الشورى : ١١) ؛ فكل ما يتجلى لك من الصور في خلوتك ، ويقول لك : أنا الله . فقل : سبحان الله (٢٨) ، أنت بالله . واحفظ صورة ما رأيت ، وآله عنها واشتغل بالذكر دائما ، هذا عقد واحد . والعقد الثاني : ألا تطلب منه في خلوتك سواء ولا تعلق الهمة بغيره ، ولو عرض عليك كل ما في الكون فخذ به بأدب ولا تقف عنده وصمم على طلبك ، فإنه يتليك ، ومهما وقفت مع ذلك فأتك ، وإذا حصلته لم يفتك شيء » .

وتواجه السالك - منذ بداية هذا السفر الغارق في صمت العزلة - ابتلاءات يراها ويمتحن بها ، وأول هذه الابتلاءات :

« كشفك عالم الحس الغائب عنك ، فلا تحجبك الجدران ولا الظلمات عما يفعله الخلق ، إلا أنه يجب عليك التحفظ أن تكشف سر أحد إذا أطلعك الله عليه ، فإن بُحت به وقلت هذا زان وهذا شارب وهذا يغتاب ؛ فاتهم نفسك ؛ فإن الشيطان قد دخل عليك ، فتحقق بالاسم الإلهي : الستار » .

وكذلك لابد للسالك من القدرة على التفرقة بين النوع السابق من الكشف (الحسى) وبين الخيالات والهلوسات ، وعلامة ذلك أن الكشف الحسى يختفى إذا أغمض السالك عينيه ، فإن بقى الكشف مع تغميض العينين فهو من الخيال ، وليس كشفا حقيقيا .

ومما نعرفه فى قصة الإسراء والمعراج أن النبى ﷺ حينما أتى بإناتين فى أحدهما لبن وفى الآخر خمر أخذ اللبن وشربه ^(٢٩) ، وكذلك هاهنا تُقدّم للسالك أشربه مختلفة « وإن سيقّت لك مشروبات فاشرب الماء منها ، وإن لم يكن فيها ماء فاشرب اللبن ، وإن جمعت بينهما فحسن ، وكذلك العسل . وتحفّظ من شرب الخمر إلا أن يكون ممزوجا بماء المطر » ، ويحدثنا ابن عربى فى موضع آخر ^(٣٠) ، أنه أفرد مسألة الأشربة الرمزية المرتبطة بأنهار الجنة الأربعة (انظر الآية ١٥ من سورة محمد) بجزء خاص ، غير أن هذا الجزء من مؤلفات ابن عربى لا يزال مفقودا إلى يومنا هذا لكنه يقول فى كتاب « الإسراء » ^(٣١) ، وهو يصف مراحل معراجة الروحى « . . . وأتيت بالخمر واللبن ، فشربت مرات تمام اللبن ، وتركت الخمر حذار أن أكشف السر بالسكر ، فيضل من يقفو أثرى ويعمى » ، وليس العسل بأقل خطرا من الخمر ؛ لما قد يؤدى إليه من تخلى الناس عن الشريعة ، وذلك « لسر خفى فى النحل » ، أما اللبن فإنه يرمز - كما يشير الحديث - ^(٣٢) ، إلى العلم وإلى الفطرة أيضا . وبرغم أن العسل ﴿ فيه شفاء للناس ﴾ (النحل : ٦٩) ، فإن « سر النحل » الذى قد يدفع شارب العسل إلى التخلّى عن الشريعة ، يكمن فى قوله تعالى ﴿ وأوحى ربك إلى النحل ﴾ (النحل : ٦٨) ، وخلاصة الرمز هنا أن الفعل : « أوحى » لفظ مشترك بين الوحي إلى النحل وبين الوحي النبوى ، وفيه إشارة إلى إمكان الوحي المباشر من الله تعالى إلى مخلوقاته ، خارج إطار الشرائع المنزلة على الأنبياء ، فإذا حدث ذلك وقع 'ناس فى سكر روحانى ، وثمرت لا تستقيم لهم رسالة ولا شريعة ، وتتكىء

عملية الرمز هنا على بُعد رمزي آخر في الحديث النبوي الذي يقرر إمكان استخراج الأشربة المسكرة من العسل^(٣٣) ، أما الماء فينبغي التمييز فيه بين ماء المطر ، أى الماء السماوى الطاهر ، وهو هنا رمز الرحمة ، وبين ماء الأنهار ، أى الماء الملوّث^(٣٤) ، ونلفت النظر هنا إلى أننا لو رحنا نفهم من كلام ابن عربى هذا أنه مجرد رموز أو استعارات لغوية تعتمد المجازفة بالتشبهات البلاغية فإننا لن نحصل شيئاً مما يريد فى هذا المقام ، وما يهدف إليه ابن عربى - والصوفية بشكل عام - هو أن هاهنا اختبارات حقيقية لامفر للسالك من مواجهتها ، ومن معاناة تجاربها وشدائدها المؤلمة فى بعض الأحيان .

وهاهنا - فى رسالة الأنوار - نقطة فاصلة تنتهى عندها الاختبارات العامة المشتركة بين السالكين ، لتبدأ بعدها اختبارات أخرى أشد قوة وأكثر خفاء ! ثم إن الله تعالى يعرض عليك مراتب المملكة ابتلاء ، فإن رتب لك العرض فإنك ستكشف أولاً أسرار الأحجار المعدنية وغيرها ، وتعرف سر كل حجر وخاصيته فى المضار والمنافع ، فإن تعشقت به أبقيت معه وطُردت ثم سلب عنك حفظه فخسرت ، وإن استغنيت عنه واشتغلت بالذكر ولجأت بالذكر ولجأت إلى جناب المذكور ، رُفِعَ عنك ذلك النمط ، وكُشِفَ لك عن عالم النباتات ، ونادتك كل عُشبة بما تحمله من خواص المضار والمنافع^(٣٥) ، ونفس الشئ يحدث فيما يتعلق بعالم الحيوان ! وكل عالم يُعرفك بتسبيحه وتمجيده ، وهنا يحيل ابن عربى - فى إشارة واضحة - إلى تجارب شخصية مرّ بها وعاشها بنفسه ، منها قوله « فقد سمعنا الأحجار تذكر الله ... فكل جنس من خلق الله أمة من الأمم فطهرهم الله على عبادة تخصصهم »^(٣٦) ، وقوله : « وقد سمعنا بحمد الله فى بدء أمرنا تسبيح حجر ونطقه بذكر الله »^(٣٧) ، وبرغم ما يُفتح به على السالك من كشف فى هذه المرحلة فإن ابن عربى يحذره - فى ذكاء حصيف - من ضلالات القوة المخيلة ؛ « فإن رأيت هؤلاء العوالم مشغولين بذلك الذكر الذى أنت عليه فكشفك خيالى لا حقيقى ، وإنما ذلك

حالك أقيم لك فى الموجودات ، وإذا شهدت فى هؤلاء تنوعات أذكّارهم فهو الكشف الصحيح ، وكل ما يقطعه السالك حتى الآن - من مراحل سفره - فى العالم الأرضى بممالكه الأربعة (المعدن ، والنبات ، والحيوان ، الإنسان ممثلاً فى السالك نفسه) إنما يمثل المرحلة الأولى من مراحل الإنسلاخ المتتابع للسالك من النشاط البدنية التى ألمحنا إليها من قبل ، وحسبما يذكر ابن عربى فى حديثه عن تجاربه الخاصة فى الفتوحات ^(٣٨) فإن السالك يترك وراءه العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار ، ولذا يتوقف ابن عربى عند هذه النقطة من رسالة الأنوار ليبين للسالك أن المعراج - فى هذه المرحلة - هو معراج التحليل على الترتيب ، أى التحلل من أركان النشأة البدنية على الترتيب المحدد ، الذى هو ترتيب درجات الوجود الكلى ، وأول ما يتحلل من هذه الأركان الأغذية أو الحجب العنصرية التى ترمز إلى كل مقومات الطبيعة البشرية ، وهذا التحلل موت مبدئى لا مفر منه للحصول فى نشأة أخرى ، وهو أمر شاق على السالك ومؤلم له « والقبض مصاحب لك فى هؤلاء العوالم » .

وابن عربى ، وإن كان لا يحدثنا فى رسالة الأنوار عن السماء الدنيا التى يصل إليها السالك فى نهاية المرحلة الأولى ، إلا أنه يحدثنا عن أوصافها فى الباب : ٣٧٦ من الفتوحات ، فبعد أن يفقد السالك نشأته البدنية ، بحيث لا يبقى معه شئ من هذه النشأة ، ينفذ إلى السماء الأولى ، وفيها يسلم على والده آدم - عليه السلام - ، ويجد نفسه قائماً أمامه وعن يمينه فى آن واحد ، يقول ابن عربى « فقلت له : هذا أنا . فضحك (آدم) ، فقلت له : أنا بين يديك وعن يمينك ؟ قال : نعم ، هكذا رأيت نفسى بين يدي الحق حين بسط يده (بالميثاق) ، فرأيتُ وبنى فى اليد ، ورأيتُ بين يديه » ، ثم يقول آدم - عليه السلام : « فأنا وبنى فى يمين الحق » . وإذا كانت يمين الله تقتضى

حصول السعادة لمن يكون فيها ، فقد عجب ابن عربى من وجود بنى آدم كلهم فى السعادة ، مع أن الله تعالى فرق فيهم بين أصحاب اليمين وأصحاب الشمال ؛ ولذا سأل ابن عربى أباه آدم : « قلت : فإذا لانشقى ! قال : لو دام الغضب لدام الشقاء فالسعادة دائمة وإن اختلف المسكن ، فإن الله جاعل فى كل دار ما يكون به نعيم أهل تلك الدار ، فلا بد من عمارة الدارين ، وقد انتهى الغضب فى يوم العرض الأكبر ، وأمر بإقامة الحدود فأقيمت . . . فإذا انتهت الحدود صارت الحكمة للرحمة العامة » . وهاهنا - وفى هذا النص - نضع أيدينا على أصل من أبرز الأصول فى تصوف ابن عربى وهو : القول بفناء النار فى الدار الآخرة ؛ لأن القول بالرحمة العامة يستبعد كلية القول بدوام النار أو أبدية العذاب ^(٣٩) ، وما يقوله ابن عربى هنا هو علم وراثى ، ورثه من آدم - عليه السلام .

وكما قرأنا عن أوصاف السماء الدنيا فى معراج السالك ، فى الباب ٣٦٧ من الفتوحات ، كذلك نقرأ شيئا مماثلا - ولكن مع استعمال ضمير الغائب - فى الباب ١٦٧ من نفس الكتاب ، حيث يعرض ابن عربى معراج السالكين فى أطباق السماوات من خلال صورتين متقابلتين ، تمثلهما شخصيتان متبايتان أشد التباين ، الأولى شخصية « التابع » ، أى التابع لشريعة النبى ، والثانية شخصية « الفيلسوف » أو صاحب النظر الذى يأخذ العلم بالأدلة العقلية من النظر الفكرى ، فهذان الشخصان ، إذا خرجا عن حكم الطبيعة العنصرية وفُتحت لهما أبواب السماء ، فإن تابع الرسول يجتمع بالأنبياء ويتحدث إليهم (يجتمع فى السماء الدنيا بآدم) ويتلقى منهم العلوم الإلهية تلقيا مباشرا ، بينما لا يجتمع صاحب النظر إلا بالملك الموكل بالسماء ، ولا يأخذ عنه من العلوم إلا ما كان خاصا بالتأثيرات البدنية والطبيعة العنصرية وما إليها ، فصاحب النظر لا يأخذ من الملك الموكل بفلك القمر (يسميه الجيلى : العقل العاشر - وهى تسمية فلسفية) إلا العلوم الخاصة بعالم الكون والفساد .

وتدل الفقرة التالية من رسالة الأنوار « ثم بعد هذا يكشف لك من عالم سريان الحياة السببية في الأحياء وما تُعطى من الأثر في كل ذات بحسب استعداد الذوات » على وصول السالك إلى السماء الثانية ، وهى سماء عطار (أو سماء الكاتب ، فى إطلاق أهل المغرب الذى يفضلهُ ابن عربى) . وتشتمل هذه السماء - فيما يقرر الباب ١٦٧ من الفتوحات - على حضرة يكون منها إمداد الخطباء والكتّاب لا الشعراء ، أما مهمة الكاتب أو الملك الموكل بهذه السماء فهى بيان صحة رسالة النبى ﷺ ببيان إعجاز القرآن ، وفى هذه السماء حضرة يُعلم منها : علم السيماء القائم « على العمل بالحروف والأسماء » فقط ، لا على العمل بالبخور أو الدماء وما إليهما . وفيها أيضا سرّ « كُن » ، كذلك يجتمع فيها عيسى وابن خالته يحيى - عليهما السلام - اجتماعا لا افتراق معه ، مثلما اجتماعا من قبل فى تاريخهما المقدس ، وذلك لما يدل عليه اسم « يحيى » من معنى الحياة ، ولما يوصف به عيسى فى القرآن الكريم (النساء : ١٧١) بأنه روح ، « فكما أن الروح والحياة لا تفترقان ، كذلك هذان النبيان عيسى ويحيى لا يفترقان ، لما يحملانه من هذا السر » . وفى هذا الباب من الفتوحات يرد اسم يحيى - عليه السلام - رمزا للتجلى الإلهى باسم « المحيى » ، ولهذا يتأتى له يوم القيامة أن يذبح الموت ، بعد أن يتمثل الموت فى صورة كبش^(٤٠) ، أما عيسى - عليه السلام - فله إحياء الموتى ، وخلق هيئة الطير من الطين (آل عمران : ٤٩) ولا تخطئ العين هنا علاقة هذين النبیین الكريمين الواضحة بسريان الحياة السببية فى الأحياء .

ثم تطالعنا رسالة الأنوار - بعد ذلك - بسطور غامضة ، بل أغمض من ذى قبل ، حتى إن الشارح نفسه ليتحير فى تفسير بعض عباراتها : « فإن لم تقف مع هذا ، رُفِعَ لك عنك ، ورفُعت لك اللوائح اللوحية ، وخطبت بالمخاوير ، وتنوّعت عليك الحالات ، وأقيم لك دولا ب تعالين فيه صور الاستحالات ، وكيف يصير اللطيف كثيفا والكثيف لطيفا ، والرأس ذنبا

والذنب رأسا ، وكيف يصير الإنسان حيوانا والحيوان إنسانا ، وكيف يصير النبات إنسانا .

ويعترف الشارح بأنه يجهل عبارة « اللوائح اللوحية » ، لكننا إذا دققنا النظر فى كلمة اللوائح ، وجدناها ترتبط فى كتابات ابن عربى بمنظومة من مصطلحات فنية ثلاثة تستعمل فى التعبير عن الظواهر والآثار الروحية الناشئة عن طبيعة نورانية ، وهذه الظواهر تختلف فيما بينها بالكثافة واللطافة (مع ملاحظة أن اللوائح تزول سريعا ، كالضوء) وهذه الظواهر مذكورة - من قبل - فى مؤلفات بعض شيوخ التصوف السابقين على ابن عربى ، مثل القشيري^(٤١) ، الذى يرى أن « اللوائح » قاصرة على أهل البداية ، أما عند ابن عربى فإن اللوائح هى « ما يلوح للبصر - إذا لم يتقيد بالجارحة - من الأنوار الذاتية والسبحات الوجهية ، من جهة الإتيات لا من جهة السلب »^(٤٢) ، وكل لائحة هى ثمرة « السمو من حال إلى حال ، وما يأتى به الحال من الواردات الإلهية والمعرفة بالله » ، وبالجمللة فإن اللوائح نوع من أنواع الإدراك الناقص - بل الشديد النقص - للتجليات الإلهية ، ولكن ماذا تعنى كلمة « اللوحية » التى وردت وصفا للوائح فى رسالة الأنوار ؟ لاشك أن فى هذه الكلمة نسبة إلى « اللوح » ، ونحن نعلم أن اللوح المحفوظ تسمية قرآنية ، لكنه يرد - فى الفكر الفلسفى الإسلامى - رمزا للنفس الكلية ، حيث يكتب القلم - الذى هو بدوره رمز للعقل الأول - فى هذا اللوح كل ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة كتابة لامحو فيها ؛ وإذن فهنا علاقة معقولة - ومقبولة أيضا - بين اللوح المحفوظ وبين كل من الصيرورة والتغير ومظاهر قوة الإحياء المنوطة بالسماة الثانية التى يتحدث عنها ابن عربى فى هذا النص^(٤٣) ويؤخذ من تعريف اللوائح ، أن السبحات النورانية لا تُدرك بالبصيرة ، كما قد يُظن أو يُتوهم ، بل تُدرك بالبصر ، ولكن البصر غير المشروط ولا المقيد بالجارحة والجهات المخصوصة ، وكما أن أجساد الخواص من أهل الله تُبعث

يوم القيامة مسبحة ومتغيرة عما كانت عليه في الدنيا ، فكذلك عين « العارف » هي « عين مسبحة » غير مقيدة بقيود الأجسام الإنسانية ولا محدودة بحدودها ، وإذا كنا قد استرسلنا قليلا في حديثنا هنا عن العين وعن البصر ، فلأجل أن نبين أن المقصود من كل ذلك نسوع من الإدراك يتميز بالقوة والجلس المباشر ، وأن موضوع هذا الإدراك هو « الكمالات الإلهية » أو « الأسماء الإلهية » ، ولكن بما هي مظاهر ثابتة في أنفسها ، أي من حيث هي هي ، أي من حيث هي أوصاف تنفى عن الذات نقائص لاتليق بها ، فالبصر يدرك مظهر الجمال وصورته ، بينما العقل - بما هو عقل فقط - لا يعقل من هذا الجمال إلا أنه نفى لكل أوصاف القبح .

« فإن لم تقف مع ذلك ، رفع لك نور متطاير الشرر ، فستطلب الستر عنه ، فلا تخف ، ودم على الذكر ، فإنك إذا دمت على الذكر لم تطلبك آفة .

« فإن لم تقف معه ، رُفِعَ لك نور الطوالع ، وصورة التركيب الكلى وعانيت آداب الدخول إلى الحضرة الإلهية ، وآداب الوقوف بين يدي الحق ، وآداب الخروج من عنده إلى الخلق ، والمشاهدة الدائمة بالوجوه المختلفة من الظاهر والباطن ، والكمال الذي لا يشعر به كل أحد ؛ فإن كل ما نقص من الوجه الظاهر أخذه الوجه الباطن ، والذات واحدة ، فما ثم نقص ، وكيفية تلقى العلوم الإلهية من الله تعالى ، وما ينبغي أن يكون عليه المتلقى من الاستعدادات ، وآداب الأخذ والعطاء ، والقبض والبسط ، وكيف يُحفظ القلب من الهلاك المحرق ، وأن الطرق كلها مستديرة ، ماثم طريق خطي ، وغير ذلك مما تضيق عنه هذه الرسالة .

وهذا الشرر المتطاير في بداية النص ينشأ - فيما يقول شارح رسالة الأنوار - « من وجودك أنت » ، ولذا فإن إدامة الذكر تذهب وتمحقه ، أما « الطوالع » فإنها على العكس من ذلك ؛ لأنها « أنوار التوحيد ، تطلع على

قلوب العارفين ، فتطمس سائر الأنوار » ^(٤٤) ، خصوصا : « أنوار الأدلة النظرية » ^(٤٥) ، التي تفقد معناها وكل مبرراتها في هذا المستوى ، ليس هذا فقط ، بل - على العكس - يمكن أن تؤدي هذه الأدلة في نهاية المطاف إلى معارف سليمة تتعارض مع ما تعطيه أنوار الكشف الإلهي ، ويضرب ابن عربي مثالا لذلك نظر القوى العقلية في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، مشيرا بوجه خاص إلى موقف النُّظار في مسألة : وصف الله تعالى باليد وبالقدم وما إليهما من الوجه والعين والجانب ، فإن هؤلاء قد منعوا من إطلاق هذه الصفات على الله تعالى إطلاقا حقيقيا ، وقرروا من وجهة نظر عقلية صرفة ، أن وصف الله تعالى بها يقدح في تنزيهه ويؤدي إلى تشبيهه بمخلوقاته ، ولهذا المحذور العقلي يقولون بإطلاقها على الذات على سبيل المجاز فقط ، أما صاحب الكشف فإنه يشاهد فيما يقول ابن عربي : « يمين الحق يده ويديه والعين والأعين المنسوبة إليه والقدم والوجه » ، ويعرف بكشفه المباشر كيف يمكن أن تكون هذه الصفات صفات إلهية ، برغم كل ما يحيله العقل في هذه المسألة ، وفي علم صاحب الكشف لا يتنافى التشبيه مع التنزيه ^(٤٦) ، بل يصطلحان ويأتلف كل منهما مع الآخر ، وهذا المنهج أو المعرفة التركيبية التي يتفرد بها صاحب الكشف هي - وحدها - ما يتفق مع « القواعد » المناسبة للسلوك ، وهي المطلوبة هنا في السير إلى الحضرة الإلهية .

وما قلناه لا يتعلق إلا بمعنى واحد من المعاني العديدة الممكنة لكلمة « وجوه » التي يستعملها ابن عربي عن قصد - في أكثر الأحيان - استعمال الألفاظ المتضادة تقريبا ؛ فالوجوه قد تُطلق ويراد منها « وجوه الله » ، وقد تطلق ويراد بها الصور - الظاهرة أو الباطنة - للعالم الحسى ، كما تطلق ويراد بها وجوه التأمل المختلفة ، وهذه الاستعمالات - على ما بينها من اختلاف - ترتبط فيما بينها بمناسبات لا تخطئها العين ، وكذلك الكمال الإلهي الذي لا يهتدى إليه أى عقل ، يطلق على كمال الله تعالى كما يطلق على كل شيء ، ولكن من حيث

ظهوره الكامل ، أى ظهور الحقيقة الإلهية نفسها ، وتلمح هنا- فى فكرة ابن عربى هذه - إشارة خاطفة إلى قضية أخرى يبحثها بصورة مفصلة فى موضع آخر ، يبين فيه أن نقص الكائنات عنصر ضرورى للكمال الكلى^(٤٧) ، وهنا يلجأ شارح رسالة الأنوار إلى صورتين يوضح بهما هذا المفهوم ، فيقول : « ألا ترى إلى القمر كيف هو بدر دائما ومحاق دائما ، وهما وجه الظاهر والباطن ، وإنما يزيد وينقص بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى ذاتهم ، ولما كانت ذاتهم متحركة حركة دورية وضعية ظهرت الزيادة والنقصان فيها بالنسبة إلينا ، فبقدر ما ينقص من النور من وجهه البدرى يزيد فى الوجه الآخر ، وبقدر ما يزيد فيه ينقص منه من الطرف الآخر ، ويقوم مقام ما نقص الوجه البدرى ، هذا لاشك فيه عند من فكّر فى خلق السموات والأرض ، فكلمة من من وجهه الظاهر ، أعنى الوجه البدرى ، أخذه الوجه الباطن ، أعنى الوجه الممحق ، على ميزان مخصوص لا يتخرم أصلا ، وهكذا الليل والنهار ، وهما الظاهر والباطن ، فبقدر ما ينقص من الليل يزداد فى النهار ، وبقدر ما ينقص فى النهار يزداد فى الليل على نسبة واحدة لا تتخرم أبدا ، واليوم الذى هو مجموع الليل والنهار ، ما زاد ولا نقص . »

ونعود لرسالة الأنوار لنقول : إن تعبير ابن عربى الذى يقول فيه : « إن الطرق كلها مستديرة » تعبير غامض وملغز ، لكنه يبين المقصود منه فى باب من أبواب الفتوحات ، وهو يرمز للظهور بمحيط الدائرة ، فنقطة الابتداء فى الدائرة هى وجود « العقل الأول » ، أو « القلم » الذى هو أول المخلوقات ، ونقطة الانتهاء هى « الإنسان الكامل » ؛ وهاتان النقطتان متصلتان^(٤٨) ، والطريق التى توصل من نقطة البداية إلى نقطة النهاية فى الخلق ﴿ أسفل سافلين ﴾ (التين : ٥) توصل أيضا من نقطة الانتهاء القصوى هذه إلى الوطن الأسمى ، (الذى يرمز إليه أيضا بـ : ﴿ البلد الأمين ﴾) والذى ترنو إليه الأرواح وتحن وتشاق ، يقول شارح رسالة الأنوار : « فلو

خرجوا على خط مستقيم لم تكن له غاية يقصدونها ، فكانوا إذا صعدوا عن الله تعالى لا يعودون إليه أبدا .

أما فيما يتعلق بعدم التناهي ، أو الأبد الإلهي الذي لا تكرر فيه^(٤٩) ، وإنما هو أمثال تحدث ، فإن المصير إلى الله فيها لا يمكن أن يكون مجرد العود البسيط لما ذهب وانتهى ؛ فالكائنات لا تعود القهقري ، ولا تقفل راجعة على ذات الخطوات التي جاءت بها ، وإنما ترجع بها « استدارة » الخلاء الروحاني وهي تتحرك فيه صوب النقطة التي بدأت منها السير .

ثم يواصل السالك رحلته من السماء الثانية - التي يكشف له فيها ضمن ما يكشف عن كيفية « تولد » التكوينات بين عالم الأرواح والأجسام ، وسبب ذلك التولد » - إلى السماء الثالثة ، وهي « عالم التصوير والتحسين والجمال ، ومن هذه الحضرة يكون الإمداد للشعراء ، ومن التي قبلها [السماء الثانية] يكون الإمداد للخطباء » ، وفي هذه السماء كوكب الزهرة ، فيها يوسف - عليه السلام - ، وهاهنا إشارة مزدوجة إلى الجمال ؛ وذلك لما يمثله يوسف - عليه السلام - من كمال الصورة الإنسانية ، سواء في التراث القديم ، أو في النصوص القرآنية التي تقصها علينا السورة المسماة باسمه ، وهي سورة يوسف ، وطبقا لما يقوله ابن عربي في الباب ١٦٧ من الفتوحات (وسنحيل إليه فيما تبقى من كتابنا هذا برمز : الفتوحات ١ ، كما نحيل إلى الباب : ٣٦٧ من الفتوحات أيضا برمز : الفتوحات ب) ، يفيض من هذه السماء نظام العناصر الأربعة والأمزجة الأربعة التي يتركب منها العالم الحسي ، أو كما يقول ابن عربي « ترتيب الأركان التي تحت مقعر فلك القمر » ، وهنا في هذه السماء نجد صاحب النظر مغموما ؛ لأنه لم يتلق علما جديدا غير ما تلقاه من قبل من علم تسخير الكواكب ، مما يتفق مع هذه المرحلة من مراحل السماوات ، بينما يتلقى صاحبه التابع من يوسف - عليه السلام - ما خصه الله به من

العلوم المتعلقة بصور التمثيل والخيال ، والتي استخرج رموزها من « الأرض التي خلقها الله من بقية طينة آدم - عليه السلام - »^(٥٠)؛ فقد كان يوسف - عليه السلام - فيما يقول ابن عربي : « من الأئمة في علم التعبير » .

« فإن لم تقف مع هذا رُفِع لك عن مراتب القطبية ، وكل ما شاهدته قبل فهو من عالم اليسار ، وهذا الموضوع هو القلب ، فإذا تجلّى لك هذا العالم علمت الانعكاسات { أى انعكاسات الكمالات الإلهية } ودوام الدائِمات ، وخلود الخوالد ، وسريان الوجود فيها ، وأعطيت الحكم الإلهية ، والقدرة على حفظها ، والأمانة على تبليغها إلى أهلها ، وأعطيت الرموز والإجمال ، فالوهبَ على الستر والكشف » .

ثم يعرج السالك - بروحه - إلى السماء الرابعة ، وهى السماء الوسطى ، أو قلب السماوات كلها - كما يقول ابن عربي - ولذا فهى موطن الشمس ، وفيها من الأنبياء إدريس - عليه السلام - الذى هو قطب الكون^(٥١) ، ومن حضرة إدريس يتلقى تابع الأنبياء علم تقليب الأمور ، { أى الاختلافات اللامتناهية ، والفيوضات المتجددة أبد } ويرى « غشيان الليل والنهار الليل ، وكيف يكون كل واحد منهما لصاحبه ذكرا وقتا وأنثى وقتا ، وسر النكاح والاتحام بينهما وما يتولد منهما » (والنهار والليل فى نص ابن عربي هذا رمزان - بالتبادل - للظاهر والباطن) ويرى كذلك « الفرق بين أولاد النهار (وهم الذين تظهر عليهم الكمالات الروحانية) وأولاد الليل » وهم الملامية الذين يدارون ولايتهم ويخفونها عن أنظار الناس .

ويذكر ابن عربي فى حديثه عن تجربته الخاصة فى معراجة الروحاني (الفتوحات ب) أنه سلّم فى السماء الرابعة على إدريس ، وأنه - عليه السلام - رحب به قائلا : « أهلاً بالوارث المحمدى » ، مما يتضمن اعترافاً من القطب

الأعظم بمرتبة ابن عربى كختم للولاية المحمدية ، ثم ينشأ بينهما بعد ذلك حوار ، قال فيه إدرىس - عليه السلام - : « إن الله عند قول كل قائل » ، وهذا القول يؤسس أصلاً من الأصول الكبرى فى تصوف ابن عربى ؛ فعنده أن كل إدراك ، عقلى أو حسى ، وسواء عرفه المدرك أو جهله ، فلأنه فى واقع الأمر إدراك لمظهر من مظاهر الحقيقة الإلهية إذ الأشياء ليست إلا محالاً أو مظاهر للتجليات ، وإذن فليس ثمة خطأ ، وإن كان ، فهو بالمعنى الإضافى ، أو كما قال إدرىس - عليه السلام - فى حديثه لابن عربى : « الخطأ أمر إضافى » .
ويترتب على ذلك - فيما يقول الشيخ الأكبر - أن يكون كل إثبات بالنسبة له تعالى صواباً ، بالنظر لما يتضمنه من إثبات ، خطأ بالنظر لما يتضمنه من نفي وسلب (٥٢) .

ثم يقص ابن عربى على إدرىس - عليه السلام - رؤيا منامية رآها من قبل ورأى فيها شخصاً فى الطواف سَمَّى له نفسه ، وأخبره أنه من أجداده ، وأنه يتمى إلى عصر سحيق من العصور التاريخية القديمة (٥٣) ، وهنا يسأل ابن عربى إدرىس - عليه السلام - « فهل كان قبل الدنيا دار غيرها ؟ قال : دار الوجود واحدة ، والدار ما كانت دنيا إلا بكم ، والآخرة ما تميزت عنها إلا بكم » ، وإذن فحقائق الجنة موجودة الآن ، وظاهرة لمن يعرف كيف يدركها وكيف يراها .

« فإن لم تقف مع هذا رُفِعْ لك عن عالم الحمية والغضب ومنشأ الخلاف الظاهر فى العالم ، واختلاف الصور وغير ذلك » .

وهذه هى السماء الخامسة فى معراج ابن عربى ، وهى سماء المربخ أو الأحمر ، أو النحاس الأصفر . وهى فيما يقول ابن عربى (الفتوحات ١) ، سماءُ الهيبة والخوف والشدة والبأس ، وباختصار كل مظاهر الجبروت

والكبرياء الإلهيين ومن هذه السماء يلتمس السالك ما يلزمه ويضطّر إليه من القوى الإلهية التي تعينه على مقاومة أعداء الظاهر والباطن ، والحوار هنا مع هارون - عليه السلام - نبي هذه السماء ، ويتعلق الحوار هذه المرة بمسألة من أكثر المسائل نقدا ورفضاً في تصوف ابن عربي ، وهي مسألة مصير فرعون بعد غرقه ، فقد ذهب ابن عربي - انطلاقاً من فهمه الخاص به لظاهر الآيات - إلى أن إيمان فرعون الذي اضطّر إليه في الرمق الأخير من حياته يُنجيه من الخلود في النار ؛ لأن « رحمة الله أوسع من حيث ألا يقبل إيمان المضطر »^(٥٤) ، ويرى ابن عربي أن الكبرياء ليس إلا حجاباً للرحمة ، وهذا ما قد يفهم ضمناً من الحكمة التي يؤكدّها هارون - عليه السلام - للوليّ التابع للنبي ، حيث أمره « أن يجعل ما تقتضيه سماؤه من سفك الدماء في القرابين والأضاحي ليلحق الحيوان بدرجة الأناسي » ؛ إذ كان لها الكمال في الإمامة .
وحقا إنها الكيمياء المؤلمة ، لكنها الكيمياء التي لا مهرب منها للارتفاع بالمخلوقات الدنيا إلى مستوى مرتبة الإنسان الكامل ، ومشاركته في قسمته ومصيره .

ويتابع ابن عربي حديثه عن تجربته الروحية هذه (الفتوحات ب) ، فيسرد لنا مزيداً من الحوار ، جرى أولاً مع النبي يحيى الذي رآه من قبل في السماء الثانية مع عيسى ، وهاهو يراه هنا كرة أخرى قريباً من هارون - عليهم السلام - فيبتدره ابن عربي بسؤاله « ما رأيك في طريقى ؟ فهل ثم طريق أخرى ؟ » فيجيبه يحيى : « لكل شخص طريق لا يسلك عليها إلا هو » ، أى أن كل كائن هو في حقيقة الأمر فرد ، وأن نسبته إلى الله نسبة مفردة أيضاً ، ثم يجرى الحوار بعد ذلك مع هارون ، الذي رحب بابن عربي بوصفه وارثاً محمدياً ، تماماً مثل ما فعل إدريس من قبل ، وفي هذا الحوار يؤكد هارون - عليه السلام - حقيقة وجود العالم الذي ينفيه بعض الأولياء ممن يقولون إنهم

لا يرون إلا الله تعالى ، وأنه لا يبقى للعالم عندهم ما يلتفتون إليه ، وهنا ينقل ابن عربي أن هارون - عليه السلام - قال له : « صدقوا ، فإنهم ما زادوا على ما أعطاهم ذوقهم ولكن انظر ! هل زال من العالم ما زال عندهم ؟ قلت : لا . قال : فنقصهم من العلم بما هو الأمر عليه ما فاتهم . . فإن العالم كله هو عين تجلى الحق لمن عرف الحق ، فأين تذهبون ؟ » هذا وقد كشفنا في دراسة أخرى - تستند إلى هذا النص^(٥٥) - عن التناقض التام والتعارض الجذري بين مذهب ابن عربي في هذه المسألة وبين مذهب الوحدة المطلقة في مدرسة ابن سبعين ، شيخ هذه المدرسة ، ورعيها البارز .

ثم يأخذ السالك سمته - بعد ذلك - نحو السماء السادسة ، وهي سماء « البرجيس » ، أو المشتري ، وفيها من الأنبياء : موسى - عليه السلام - :

« فإن لم تقف مع هذا ، رفع لك عن عالم الحب والغيرة ، وكشف الحق على أتم وجوهه ، والآراء السليمة والمذاهب المستقيمة والشرائع المنزلة ، وترى عالماً قد زينته الله من المعارف القدسية بأحسن زينة ، وما من مقام يكشف لك عنه إلا وهو يقابلك بالتعزيز والتوقير والتعظيم ، ويُعرب لك عن مقامه ومرتبته من الحضرة الإلهية ، ويعشقك بذاته » .

ها هنا ، وفي هذا المستوى من المعراج الروحي ، يلتقي السالك التابع لطريق الأنبياء - والذي أدار ظهره من قبل لطريق التأمل الفلسفي - بموسى - عليه السلام - ليفيد منه اثني عشر ألف علم من العلوم الإلهية ، في إشارة واضحة لابن عربي إلى الحقيقة القرآنية في تاريخ موسى (البقرة : ٦٠) ، ونعني بها انفجار اثني عشرة عينا من الحَجَر ، بعدد قبائل بني إسرائيل الاثني عشرة ، أو - بكلام آخر - بعدد مظاهر الولاية الموسوية^(٥٦) (الفتوحات ١) . ويقول ابن عربي : إن التابع يفيد كذلك من موسى - عليه

السلام - علما آخر ، يعلم بمقتضاه « أن التجلى الإلهى إنما يقع فى صور الاعتقادات وفى الحاجات » . وهنا أيضا إشارة إلى الآيتين الكريمتين : ٢٩ - ٣٠ من سورة القصص الواردتين فى شأن موسى وسيره مع أهله ورؤيته النار ، والبقعة المباركة والشجرة والمناجاة . والدرس المقصود هنا هو أن موسى - عليه السلام - سمع كلام الله بينما كان يلتمس « النار » لأهله ، وأنه نودى من الشجرة المحترقة أيضا ، يقول ابن عربى : « ثم ذكر { موسى } له { للتابع } طلبه النار لأهله ، فما تجلى له إلا فيها ،^(٥٧) إذ كانت عين حاجته ، فلا يرى إلا فى الافتقار » ، وهكذا فى كل مرة نتصور افتقارنا لحاجة ما - مادية أو روحية - فإن تصورنا هذا - فيما يرى ابن عربى - هو عين تصورنا للافتقار إلى الله سواء علينا أوعينا ذلك أم غفلنا عنه ، « فكل حاجة هى نفسها حاجة لله تعالى »^(٥٨) ، حتى إن من يحب شيئا لجماله فإنه فى الحقيقة إنما يحب الجمال الإلهى فى هذا الشيء ، غير أنه لا يعرف من هذا الجمال الإلهى إلا بقدر ما تضمنه هذا الشيء المحبوب ، وواضح هنا أن كلمة « الاعتقادات » فى لغة ابن عربى تُغطى - بصورة أفضل بكثير من التعبيرات الأخرى - بيان معنى « الإيمان » ، وتمتد لتشمل كل ما نريد التعبير عنه من تصورات محدودة لحاجاتنا المادية والمعنوية ، وهكذا تحصل التجليات فى صور رغباتنا وفى حاجاتنا - المادية أو الروحية - أنفسها .

ومن نبيّ السماء السادسة يتلقى السالك - ضمن مايتلقاه - علم كيفية خلع الصور من الجواهر ، وإلباس الجواهر صوراً أخرى ، دون أن تنقلب أعيانها وحقائقها ، ومثال ذلك عصا موسى - عليه السلام - التى اتخذت مرة صورة العصا ، ومرة أخرى صورة الحية ، مع بقاء حقيقة العصا ثابتة لا تتبدل ولا تتغير بتغيير الصور المتعاقبة عليها ، وإذا أمدّ الولى بهذا العلم فإنه لن ينخدع - بعدئذ - بالعالم فى صور مظاهره ، بل سرعان ما ينفذ إلى « وحدة

الوجود « وراء كثرة الموجودات » فقل إله ، وقل أنا ، وقل أنت ، وقل هو ، والكل فى حضرة الضمائر ما برح وما زال ؛ فاختلفت النُسب ، وهنا بحور طامية لا قعر لها ولا ساحل .

وتقع مسألة : « رؤية الله » تعالى فى قلب ما دار من حوار بين ابن عربى وموسى - عليه السلام - فى هذه الرحلة الروحية . (الفتوحات ب) ^(٥٩) ، وهى مسألة مشهورة ومعروفة ، وردت فى قوله تعالى : ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى ﴾ (الأعراف : ١٤٣) . يقول ابن عربى : « فقلت له : إن الله اصطفاك على الناس برسالاته وبكلامه ، وأنت سألت الرؤية ، ورسول الله ﷺ يقول : إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت ؟ فقال : وكذلك كان لما سألته الرؤية أجبني ، فخررت صعقا ، فرأيت - تعالى - فى صعقتى . قلت : موتا ؟ قال : موتا » ثم بين له موسى أنه لن يكون - بعد صعقة الموت هذه - من بين من يُصعق فى نفخة إسرافيل فى الصور يوم القيامة ، لأن من يعرف طعم الموت الروحى لا يلبث أن يشارك - بعد ذلك - فى الحياة الأبدية للخاصة من أهل الله تعالى ، فمثل هؤلاء مات موتهم ، تماما مثل ما يموت موت الخلائق كلها ، بعد دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ؛ حيث يُؤتى بالموت فى صورة كبش يذبحه نبيّ الله يحيى عليه السلام ، ومرة أخرى يبدو لنا هذا التناغم بين ما يقره مذهب أهل التصوف ، وما تقرره السمعيات فى مسائل البعث والمعاد ، وكأن الوحي فى هذه المسائل - بالمعنى الحقيقى لكلمة الوحي - فتح (أو : نور) لاحق ، وكأن فتح الولى هنا تأييد لوحي سابق . . ويتواصل الحوار بعد ذلك ، فيسأل ابن عربى موسى - عليه السلام - « أليس حقا أنك لما طلبت رؤيته مُنعت من الرؤية ؟ » ويجيبه موسى - عليه السلام - « كنت أراه وماكنت أعلم أنه هو » ، ويُؤخذ من هذا الكلام أن

الفرق بين رؤية العارف ورؤية غيره لا يعود إلى « المرئى » الذى يراه كل منهما ، بل الذى يميز العارف عن غيره هو وعى العارف ومعرفة بمن يراه .

وبعد هذا العالم - عالم السماء السادسة - أو عالم الحب والغيرة ، الذى دفع بموسى - عليه السلام - إلى تحطيم العجل المصنوع من الذهب ، والذى اتخذ منه بنو إسرائيل إلها معبودا (البقرة : ٥١ - ٩٢ ، والنساء : ١٥٣ ، والأعراف : ١٤٨ - ١٥٢ ، وطه : ٨٥ - ٩٧) - يصل الولى إلى السماء السابعة (سماء كيوان ، أو زحل) ، وهى سماء : الوقار والسكينة والثبات والمكر الإلهى ، وهاهنا يتلقى الملك الموكل بهذه السماء صاحب النظر (الفيلسوف) ويتزله فى بيت مظلم ، وهذا البيت رمز لنفس الفيلسوف ، وبعبارة الشيخ الأكبر : « وتلقى صاحب النظر . . . فأنزله فى بيت مظلم قفر موحش ، وقال له : هذا بيت أخيك ، يعنى نفسه ، فكن به حتى آتيك » ، (الفتوحات ١) ، أما الولى أو التابع المسمى فيتلقيه إبراهيم الخليل - عليه السلام - ويجده الولى - مثل ما وجدته النبى ﷺ فى قصة الإسراء - مسندا ظهره إلى البيت المعمور ، وهو البيت الذى إليه ينتهى صعود الملائكة ، حيث ورد أنه يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون إليه إلى يوم القيامة ، كما ورد أن هذا البيت بحذاء الكعبة ، لو سقط منه حجر لسقط عليها ^(٦٠) ، فيقول إبراهيم - عليه السلام - للتابع المسمى : « اجعل قلبك مثل هذا البيت المعمور بحضورك مع الحق فى كل حال » .

وفى هذه السماء - كما فى السماوات السابقة - يدرك كل من هذين الشخصين : الولى والفيلسوف من الروحانيات العليا ومن تسبيح الملائكة الأعلى بقدر ما عندهما من طهارة النفس وتحررها من سجن الطبيعة ، لكن ، بينما يدعى التابع للمضى قديما ، والدخول فى البيت المعمور ، ^(٦١) ، يدرك الفيلسوف أن معراجيه قد بلغ نهايته ، وأن عليه أن يتوقف ويتنظر صاحبه ، ويرغم ما

يوجد من وجوه شبه أو مقارنة بين هاتين الشخصيتين ، مما قد يُظن معه أنهما صاحبان أو أخوان ، فإنهما ليسا كذلك ؛ لأن إبراهيم - عليه السلام - يقول للتابع بعد أن عرف منه هوية صاحبه الفيلسوف : « لاتصاحب إلا من هو أخوك من الرضاعة » فى إشارة إلى أن لبن الرضاع هو الشراب المشترك بين هؤلاء الإخوة ، والمقصود به هنا الاتحاد فى مشرب العلم ومصدره ، وهنا ينقطع ظهر الفيلسوف « صاحب النظر » ، ويعلن عن إسلامه وإذعانه لما أذعن له صاحبه الولي ، ويقول « أسلم وأدخل تحت حكم مادخل فيه صاحبي » فيقال له « ليس هذا موضع قبول الإسلام ، إذا رجعت إلى موطنك الذى منه جئت أنت وصاحبك ، فهناك إذا أسلمت وآمنت واتبعت سبيل من أناب إلى الله . . . قُبلت كما قُبل صاحبك » ، ومع ما تتميز به هذه السماء كما رأينا من قبل - فى رسالة الأنوار - من أوصاف السكينة والثبات ، فهى - أيضا - سماء المكر الإلهي ، أو لنقل : سماء الاستدراج^(٦٢) ، وهاهنا نوع من التضارب بين معنى الثبات والسكينة ، ومعنى المكر والاستدراج ، لكنه تضارب شكلي وظاهري فقط ؛ فالثبات يغلق ما انفتح ، ويحصر ما لايتناهى ، والثبات ليس إلا انخداعا مهلكا ، وهو أقصى مراتب الاختبار ، وأقفلها وأشدّها هلاكا وطريق التصفية الروحية لامفر فيه من مكابدة « الحيرة » التى تنشأ من ديمومة التجليات وورودها ورودا لايتوقف ولاينقطع ، وما يحمله كل تجل منها من علوم متجددة ومترقية ، بحيث يكون العلم اللاحق أرقى وأعلى من العلم السابق^(٦٣) ، ومن هنا تأتى الخطوة القادمة فى معراج الولي خطوة متسقة مع ما مضى من خطوات سابقة .

« فإن لم تقف مع هذا رُقع لك عن عالم الحيرة والقصور والعجز ، وخزائن الأعمال ، وهم عليون » .

بهذه الخطوة يصل السالك إلى سدرة المنتهى ، وهى المكان الذى توقف فيه

جبريل - ملك الوحي - فى حادثة المعراج ، وتركه فيه النبى ﷺ ليواصل معراج النبوى بمفرده ، وسدرة المنتهى هى أيضا المنتهى الأخير الذى ترفع إليه الأعمال الصالحة للعباد ، والتي تصعد بها الملائكة إلى السماء كل يوم ، ويقول ابن عربى (الفتوحات ١) : إن الولى التابع يرى نهرا كبيرا يتفجر من سدرة المنتهى ، وتتفجر منه أنهار كبار ثلاثة ، وتنبعث منه جداول عديدة لاحتصر لها ، فلما سأل عنها عرف أنها أمثلة ضُربت له ؛ فالنهر الأعظم هو القرآن ، والأنهار الكبار الثلاثة أمثلة للكتب الثلاثة المقدسة التوراة والإنجيل والزيور ، وهذه الجداول الصغيرة أمثلة للصحف المنزلة على الأنبياء ، أى أمثلة للصور الصغرى من الوحي الإلهى المنزل على الأنبياء والرسل ، ومن يشرب من أى مصدر من هذه المصادر فهو وارث للنبى صاحب المصدر ، وتابع له ، وبعبارة ابن عربى : « فمن شرب من أى نهر كان ، أو أى جدول فهو لمن شرب منه وارث ، وكلُّ حق ، فإنه كلام الله تعالى ، والعلماء ورثة الأنبياء بما شربوا من الأنهار والجداول » ، ولما كان القرآن هو النهر الأعظم فإنه قد اشتمل على كل ما اشتملت عليه المصادر الأخرى ، ولذا يرث من شرب منه كل موارد الأنبياء الآخرين ، « فاشرع فى نهر القرآن تفز بكل سبيل للسعادة ، فإنه نهر محمد ﷺ الذى صحت له النبوة وآدم بين الماء والطين ، وأوتى جوامع الكلم ، وبعث عامة ، ونُسخت به فروع الحكام ، ولم يُنسخ له حكم بغيره » .

وحين نمنع النظر قليلا فى الباب ٣٦٧ من الفتوحات ، نجد أن الوصف المفصل للمعراج الروحى (وهذا الوصف متواصل فى الباب ١٦٧ من الفتوحات ، وفى كتاب الإسراء أيضا) ينتهى بكلام تسوده نغمة من الافتخار وذكر الخصوصيات ، فها هو ابن عربى يرى سدرة المنتهى وقد غشيتها الأنوار من كل جوانبها ، حتى صار هو نفسه نورا ، « فقلت : إلهى ! الآيات

شَتَات ، فَأَنْزَلَ عَلَى^(٦٤) ﴿ قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نَفْرَقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران : ٨٤) ، فَأَعْطَانِي فِي هَذِهِ الْآيَةِ كُلِّ الْآيَاتِ ، وَقَرَّبَ عَلَى الْأَمْرِ وَجْعَلَهَا لِي مِفْتَاحَ كُلِّ عِلْمٍ ، وَيُفَسِّرُ ابْنُ عَرَبِي هَذَا الْإِتِّصَالَ الْإِلَهِيَّ بِأَنَّهُ بُشِّرِي لَهُ بِأَنَّهُ مُحَمَّدِي الْمَقَامِ ، ثُمَّ يَقُولُ « فَحَصَلَتْ فِي هَذَا الْإِسْرَاءِ مَعَانِي الْأَسْمَاءِ كُلِّهَا ، فَرَأَيْتَهَا تَرْجِعُ إِلَى مَسْمًى وَاحِدٍ ، وَعَيْنٌ وَاحِدَةٌ ، فَكَانَ ذَلِكَ الْمَسْمًى مُشْهُودِي ، وَتِلْكَ الْعَيْنُ وَجُودِي ، فَمَا كَانَتْ رَحْلَتِي إِلَّا فِيَّ ، وَدَلَالَتِي إِلَّا عَلَىَّ ، وَمِنْ هُنَا عَلِمْتُ أَنِّي عَبْدٌ مُحَضَّرٌ مَافِيَّ مِنَ الرَّبُّوبِيَّةِ شَيْءٌ أَصْلًا » ، وَنَقُولُ : إِنَّ هَذِهِ السُّطُورَ الْقَلِيلَةَ مِنْ كَلَامِ ابْنِ عَرَبِي تَخْتَصِرُ كُلَّ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَشْتَمَلَ عَلَيْهِ مَعْرَاجُ الْوَلِيِّ مِنْ أَسْرَارٍ ؛ فَالْعَوَالِمُ الَّتِي يَعَايِنُهَا الْوَلِيُّ - فِي هَذَا الْمَعْرَاجِ - إِنَّمَا هِيَ عَوَالِمُ ذَاتِهِ الْبَاطِنَةِ ، وَالْأَنْبِيَاءُ الَّذِينَ يَلْتَقِي بِهِمْ هُمْ أَنْبِيَاءُ كَيَانِهِ الْبَاطِنِي ، وَفِي هَذَا الْمَعْرَاجِ يَصْعَدُ الْوَلِيُّ مِنْ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ ، صُوبَ قِمَّةِ قُصُوفِ تَنْكَشِفُ لَهُ فِيهَا حَقِيقَةُ عَدَمِهِ وَمَحْوِهِ فِي مَرْتَبَةِ الْوُجُودِ انْكَشَافًا تَامًا ، وَيُكْشَفُ لَهُ فِيهَا عَنْ مَعْنَى الْأَبَدِ وَمَعْنَى الْبَقَاءِ الْإِلَهِيِّ^(٦٥) .

وَإِذَا كَانَ ابْنُ عَرَبِي - وَهُوَ يَقْصُ عَلَيْنَا تَجْرِبَتَهُ الذَّاتِيَّةَ فِي الْمَعْرَاجِ الرُّوحِيِّ - قَدْ اخْتَصَرَ الْمَرَاهِلَ الْأَخِيرَةَ مِنْ هَذَا الْمَعْرَاجِ فِي عِبَارَاتٍ قَلِيلَةٍ^(٦٦) ، فَإِنَّهُ يَطَالِعُنَا فِي رِسَالَةِ الْأَنْوَارِ بِوَصْفٍ مُخْتَصَرٍ أَيْضًا لِلْمَرَاهِلِ الْقُصُوفِ مِنْ مَعْرَاجِ الْوَلِيِّ ، وَإِنْ كَانَ وَصْفُهُ هُنَا يَتَمَيِّزُ بِأَنَّهُ أَكْثَرُ وَضُوحًا مِنْ ذِي قَبْلِ ، لَكِنَّا نَلَاظُ أَنَّهُ فِي رِسَالَةِ الْأَنْوَارِ يَتَّبِعُ طَرِيقًا مُعَاكِسًا لِمَا انْتَهَجَهُ مِنْ قَبْلِ فِي الْفَتْوحَاتِ ، فَالْوَصْفُ هَاهُنَا وَصْفٌ تَنَازَلِيٌّ عِبَرِ دَرَجَاتٍ وَجُودِيَّةٍ ، مُرْتَبَةٌ طَبَقًا لِتَرْتِيبِ ابْنِ عَرَبِي لِدَرَجَاتِ الْوُجُودِ فِي عِلْمِ الْكُونِيَّاتِ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَعْرَاجَ هُنَا عِبَارَةٌ عَنْ فَقْدِ تَدْرِيجِي لَوُجُودِ الْوَلِيِّ^(٦٧) ، وَسُدْرَةِ الْمُنْتَهَى تَقَعُ فِي أَعْلَى نَقْطَةٍ مِنْ عَالَمِ الْكُونِ

والفساد أو عالم الشهادة الذى يوجد فيه الفلك المكوكب ، وإذن فعلى السالك أن يقطع فلك الكواكب الثابتة ، ثم السماء التى لانجوم لها (وهى الفلك الأطلس) ، وهذان الفلكان من عالم الخلق ، ويشكلان جزءا منه ، كما يشكل الكرسي والعرش جزءا من عالم الخلق كذلك ، ثم يعود السالك فيصعد كرة أخرى فى عالم الأمر ، وهو المسمى - فى الترتيب التصاعدي - « الجوهر المظلم الكل »^(٦٨) ، ثم عالم الطبائع وهو العالم المشتمل - بالقوة - على الصورة الحسية ، ثم اللوح المحفوظ أو النفس الكلية ، وأخيرا القلم ، وهو ما يرمز فى نفس الوقت إلى العقل الأول أو الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل ، وبعد ما يفارق السالك عالم الأمر ، يدخل فيما يسمى بالعماء ، وهو « النفس الرحمانى » ، وهنا يصل السالك إلى الحضرة الإلهية^(٦٩) .

والجزء الأدنى من سماء فلك الثوابت هو سقف جهنم ، أما الجزء الأعلى من هذه السماء فهو « أرض الجنة » ، وهذا التقسيم الجغرافى - فيما يقول ابن عربى - هو الذى يُحدد الصورة التى تُكشف للولى فى مرحلة لاحقة بعد اجتيازه مرحلة سدرة المنتهى .

« فإن لم تقف مع هذا رُفَع لك (عالم) الجنان ومراتب درجاته ، وتداخل بعضه فى بعض وتفاضل نعيمه ، وأنت واقف على طريق ضيقة ، ثم أشرف بك على جهنم ومراتب دركاتها،^(٧٠) (. .) فإن لم تقف مع هذا رُفَع لك عن أرواح مستهلكة فى مشهد من مشاهد ، هم فيه حيارى سكارى ، قد غلبهم سلطان الوجد^(٧١) ، فدعاك حالهم (. . .) فإن لم تقف لدعوته رُفَع لك نور لا ترى فيه غيرك ، فياخذك فيه وجد عظيم ، وهيمان شديد ، وتجد فيه من اللذة بالله مالم تكن تعرفها قبل ذلك (. . .) فإن لم تقف رُفَع لك سرير الرحمانية وكل شيء عليه ، فإذا نظرت فى كل شيء فسترى جميع

ما اطلعت عليه فيه وزائدا على ذلك ، ولا يبقى علم ولا عين إلا وتشاهده فيه ، فاطلب حقيقتك ، فإذا وقفت على حقيقتك فيه عرفت أين غايتك ومترلتك ومتهى رتبك ، وأى اسم هو ربك ، وأين حظك من المعرفة والولاية ، وصورة خصوصيتك .

لقد عرض ابن عربى من قبل للقضايا الأخروية (السمعيات) فى أبواب عديدة من الفتوحات ، واشتمل بعضها على وصف بيانى لموقع الجنة والنار من خلال رسوم وأشكال توضيحية ، وليس من ههنا هنا أن نلخص المعطيات التى يمكن تلخيصها من هذه الأبواب العديدة ، لكننا نكتفى من بين هذه المعطيات بالوقوف عند مفهومين يلقيان الضوء على طبيعة التجربة الروحية التى يعيش فيها السالك فى هذه المرحلة من مراحل المعراج الروحاني ، يقول ابن عربى : « واعلم يا أخى ! تولاك الله برحمته ، أن الجنة التى يصل إليها من هو من أهلها فى الآخرة هى مشهودة اليوم لك (. . .) فأنت فيها تتقلب على الحال التى أنت عليها ، ولا تعلم أنك فيها »^(٧٢) ، وقد نبه الشرع على ذلك - فيما يقول ابن عربى - فى الحديث الشريف ، « ما بين قبرى ومنبرى روضة من رياض الجنة »^(٧٣) ، فهذه الروضة من الجنة يؤمن بها المؤمن العادى ويتقلدها إيمانا واعتقادا ، بينما يراها أهل الكشف على حقيقتها روضة من رياض الجنة قائمة بالفعل هناك ينظرون إليها كلما وقعت أبصارهم على هذه البقعة من المسجد النبوى الشريف . والمعراج هنا هو نوع تأله ، تنكشف به فى نظرة الولى حقيقة ما من الحقائق التى لاتكف عن الانكشاف والظهور لأعين الناس جميعا ، غير أن الأعم الأغلب منهم لا يرونها فى هذا العالم ، اللهم إلا إذا عرفوا كيف يموتون قبل أن يموتوا ، وما يقوله ابن عربى عن جهنم فى باب آخر من الفتوحات^(٧٤) ، يؤكد على أن الفرق بين الولى وغيره يكمن فى الكيفية التى ينظر بها كل منهما إلى الأشياء ؛ فجهنم - فيما يرى ابن عربى - خلقت من حقيقة أساسية نجد تفسيرها فى الحديث القدسى :

« إن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا بن آدم ! مرضت فلم تعدنى .
قال : يارب ! كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدى
فلانا مرض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده ؟ يا بن آدم !
استطعمتك فلم تطعمنى . قال : يارب ! وكيف أطعمك وأنت رب العالمين ؟
قال : أما علمت أنه استطعمك عبدى فلان فلم تطعمه ؟ أما علمت أنك لو
أطعمته لوجدت ذلك عندى ؟ يا بن آدم ! استسقيتك فلم تسقنى . قال : يارب !
كيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟ قال : استسقاك عبدى فلان فلم تسقه ، أما
إنك لو سقيته وجدت ذلك عندى »^(٧٥) .

وإذن فجهنم ليست إلا هذا « العمى » الذى يحول بين العبد وبين أن يرى
الله فى كل الوجود والصور ، ويحجبه عن إدراك وجوده تعالى فى كل شيء ،
وكل كائن ، وكل مكان ، وكل لحظة ، وهذا العمى عند من ينظر إلى
التجليات من غير أن يراها ، هو الأصل فى اقتراف المعاصى ، بل هو عين
العقاب فى اقترافها ، ولا ينجو من ذلك إلا من يعرف حقيقته الخاصة به ،
وعينه الثابتة ، أى من يعرف أنه هو نفسه تجلّ من تجليات الأسماء الإلهية ،
وأنه محل أو مظهر^(٧٦) لذلك التجلى ، وأنه على قدر صفاء قلبه ونقاته يكون
انكشاف الأشياء وتجليها له .

وفى هذه المرحلة من السفر الروحانى يبلغ الولى مستوى اللوح المحفوظ ،
وهو مرادف للنفس الكلية فى مفردات ابن عربى وفى هذا اللوح سطر القلم
كل ما كان وما سيكون ، وهنايتهى المعراج ويبلغ غايته ،

« فإن لم تقف معه رُفِعْ لك عن أستار كل شيء ومُعَلِّمه { القلم أو العقل
الكلّى } فعاينت أثره ، وعرفت خبره ، وشاهدت انتكاسه^(٧٧) ، وتلقيه ،

وتفصيل مجمله من المَلَك النونى «^(٧٨) ، « فإن لم تقف معه رُفِع لك عن المحرك { للقلم } » ، وهو : يمين الله . وفى هذه المرحلة يعاين السالك عالم أرواح الملائكة المهيمنين ، أو الكروبيين ، فى تسمية أخرى تُطلق فى التراث الإسلامى على هذا النوع من الأرواح الملائكية ، والقلم واحد من هذا النوع أيضا ، وهؤلاء المهيمون الغارقون فى الجمال والجلال الإلهيين لا يشعرون بشيء ، حتى إنهم ليجهلون هذا العالم الموجود ، أو أن الله خلق العالم . ونفس الشيء يقال على « الأفراد » ، وهى طبقة تماثل - فى النوع الإنسانى - طبقة المهيمنين ، فهؤلاء الأفراد غارقون أيضا فى الجمال والجلال لا يشعرون بشيء ، اللهم إلا إذا كُلفوا أمراً يعود بهم إلى الخلق ، والقطب - كما سبق أن رأينا - مثل من بين أمثلة أخرى لهؤلاء الأفراد .

فإذا استطاع الولى أن يقاوم رغبة التوقف عند كل مرحلة من مراحل السير ، التى لا يكف ابن عربى عن التذكير بخطورته بشكل ثابت فى مفتتح كل فقرة من فقرات رسالة الأنوار - فإنه بذلك يبلغ مقام القربى ، والولاية المطلقة التى يختتمها عيسى - عليه السلام - فى آخر الزمان ، والمرتبة الوحيدة التى تمتنع عليه ، منذ موت « ختم الولاية المحمدية » هى مرتبة المركز ، وهى رتبة مدخرة للورثة المحمديين ، أى الذين يرثونه ﷺ وراثته كاملة ، لكن معرفة الولى وشعوره بالقرب يستلزمان - أولا - شعوره بوجوده وكيونته هو ، فلا يزال هناك - بالنسبة للمخلوق - شعور بالذات وباستقلالها فى الوجود ، والقرب الحقيقى لا يتم إلا بالفقد التام لكل ما سوى الله تعالى ، فليس ثمة من حقيقة إلا حقيقة واحدة ، هى حقيقة الوحدة الإلهية المطلقة .

« فإن لم تقف معه مُحِيت ثم غُيِّبَ ، ثم أفْنِيتَ ، ثم سُحِّقَتْ ، ثم مُحِقَّتْ ، حتى إذا انتهت فيك آثار الماحى وإخوانه { التغيب والإفناء والسحق والمحق } أثبتَّ ثم أحضرتَ ثم جُمِعَتْ » .

ها هنا يكتمل طرفا الحلقة ، وها هنا تتم الولادة الثانية ، ويعود السالك ، وهو فى نهاية المعراج كيانا قاصرا على السر الإلهى السرمدى الذى أودعه الله فيه منذ بدأ الخليقة ، منذ نفخ من روحه فى طينة آدم^(٧٩) ، ثم يقول ابن عربى فى كتاب الإسراء : « فإذا رُفِعَ لك سر السر ، واتصل الشفع بالوتر ، كان هو ، ولا أنت . . . فرأى نفسه بنفسه »^(٨٠) .

وإذا كان الوصول هو نقطة المنتهى فى السفر الروحى لقلوب الأولياء ، فإنه بالنسبة إلى الكاملين منهم ليس كذلك ، وإذا كانت كلمة « معراج » تطلق فى اللغة العربية على السلم ، فالمقصود به هنا هو السلم المزدوج ، المعد للصعود وللنزول أيضا ، فإذا بلغ الولى قمة صعوده فلا بد له من العودة نازلا على درج آخر مختلف عن الدرج الذى ارتقى عليه ، وإن كان موازيا له ومتسقا معه .

« ثم تُرد على مدرجتك ، فتعاین كل ما عایتہ مختلفَ الصور ، حتى تُرد إلى عالم حسك ، المقيد ، الأرضى ، أو تُمسك حيث غيبت » .

وإذن على الولى أن يشرع - من جديد - فى اختراق درجات الوجود الكلى ، وأن يعاین مرة ثانية - ولكن على نسق معاكس لنسق الصعود - ترتيب السماوات ، بحيث يرى كل ما رآه من قبل فى صعوده ، غير أن الأشياء التى رآها من قبل يراها الآن فى صور أخرى ؛ لأن ما رآه من قبل بعين نفسه ، يتأمله الآن بعين ربه ، وفى كل مرحلة يتوقف فيها الولى من مراحل نزوله يأخذ منها ما كان قد تركه منها من قبل فى صعوده ، من أجزاء نفسه ، وهذه الاستعادة المتظمة التى يسترد بها الولى ما كان قد خلفه وراء ظهره لاتعد نكوصا عما هو فيه أو ارتدادا إلى حال سابق ؛ لأنه كما يمثل شارح الرسالة فى تصويره الأخاذ « فأخذ يلبس الثياب التى خلعتها مرة ثانية ، لكن

لاعلى الوجه الذى لبسها أول مرة ؛ لأنه لما خلعتها ما رفعها عن نفسه إلا من أذيالها ، فصارت ظواهرها بواطنها ، وبواطنها ظواهرها ، فلما لبسها فى المرة الثانية لم يقبلها حتى تعود إلى حالها الأول ، بل لبسها كذلك ، وهكذا فإن ما كان معوجا يصبح مستقيما ، وما كان مستترا يغدو ظاهرا ، هذا ويكتسب الولى فى عودته كل العناصر المقومة لوجوده ، والتي كان قد خلفها من قبل ، وأعادها إلى عوالمها الخاصة بها ، غير أن هذه العناصر قد تغيرت الآن وتحولت تبعا لتحول الولى وانقلاب ذاته .

وينبغى أن نعلم أنه ليس كل ولى يُقسم له الوصول لهذه المرتبة القصوى التى يمثلها مقام القربى ، ولا كل ولى يبلغ هذه المرتبة يعود منها نازلا إلى الخلق ، لأن صور التحقق الروحى تختلف من درجة إلى أخرى فى درجات العودة اختلافا يتناسب بدقة مع اختلاف النماذج النبوية ، التى يمثلها وارثوهم من الأولياء ، وهذه السمات أو القسمات المختلفة التى يرسمها ابن عربى - والتي تصف سفر قلوب الأولياء إلى الله تعالى - يؤكد لها ابن عربى مرة أخرى فى النص التالى :

« وغاية كل سالك مناسبة لطريقة الذى عليه سلك ، فمنهم من ينجى بلغته ، ومنهم من ينجى بغير لغته ، وكل من نوجى بلغة أية لغة كانت ، فإنه وارث لنبى ذلك اللسان ، وهو الذى تسمعه على ألسنة أهل هذه الطريقة أن فلانا موسى أو عيسى أو إبراهيمى أو إدريسى . »

فها هنا كل لغة تمثل صورة خاصة من صور الوحي الإلهى أو صور الإلهام الذى يتنزل من الله تعالى على قلوب عباده ، والذى يحدد بدوره نسقا معيناً من المعرفة والعبادة معا بيد أن هناك من الأولياء - وكما عرفنا من قبل - من يجمع فى إرثه بين أكثر من أنموذج نبوى واحد :

« ومنهم المناجى بلغتين وثلاثة وأربعة فصاعدا ، والكامل من يناجى بجميع اللغات وهو المحمدى خاصة » .

وهذا المحمدى الذى يناجى بجميع اللغات ، والذى يوصف - تبعا لذلك - بالمفسر الوحيد للحقيقة الكلية فى جميع وجوها وعلى اختلاف مظاهرها ، هذا النموذج المحمدى هو ابن عربى نفسه ، ونحن قد أشرنا من قبل - فى الفصل الخامس من هذا الكتاب - إلى كتابه العبادلة ، وهو من أعقد نصوص ابن عربى وأحفلها بالغموض والإلغاز ، وهذا الكتاب لم يُدرَس حتى الآن فيما نعلم ، ولفظ عبادلة لفظ نادر الاستعمال ، وهو جمع غير قياسى لعبد الله ، وعلى طول هذا الكتاب الغريب تطالعنا عبارات ذات طابع ميتافيزيقى أو سلوكى روحانى ، تُنسب إلى حوالى مائة شخص يسميهم ابن عربى بأسماء غريبة لا يُشك فى أنها أسماء رمزية ، وربما كان من العبث محاولة تحقيق هذه الأسماء وتطبيقها على شخصيات معروفة فى تاريخ التصوف ، لكننا نستطيع أن نقول - وكما توحى به الإشارات الواردة فى مقدمة هذا الكتاب - أن الصوت الذى يتحدث من وراء هذه الأقنعة المموهة هو صوت ابن عربى ، المترجم فى هذا الكتاب ، فهو عبد الله ، الاسم الجامع لمراتب العلا ، وهو « ابن جامع عن أب مقيد ، ولذا كان الترجمان الجامع للألسنة » ^(٨١) .

« فما دام فى غايته فهو الواقف ، مالم يرجع ، فإن منهم المستهلك فى ذلك المقام كأبى عقاب وغيره ^(٨٢) ، وفيه يُقبض ويحشر .

« ومنهم المردود ، وهو أكمل من الواقف المستهلك ، بشرط أن يتماثلا فى المقام (. . .) إذ يعيش المردود النازل عن مقام المستهلك ، حتى يبلغ مرتبة المستهلك ، ويزيد عليه فى التدانى ، ويزيد عليه فى التدلى ، ويُفضل عليه فى الترقى ، فيفضل عليه فى التلقى ^(٨٣) ، وأما المردودون فهم رجلان : منهم من

يُردّ في حق نفسه ، وهو النازل الذي ذكرناه ، وهذا هو العارف عندنا فهو راجع لتكميل نفسه من غير الطريق الذي سلك عليه ، ومنهم من يرد إلى الخلق بلسان الإرشاد والهداية ، وهو العالم الوارث ^(٨٤) .

ومرة أخرى يظهر هنا مفهوم « الرجوع » الذي أشرنا إلى أهميته في مناسبات عدة من هذا الكتاب ، ليمثل حجر الزاوية في الولاية وفهم حقيقتها ، وما يذهب إليه ابن عربي في هذا الشأن مطروح بصورة قوية منذ بداية كتاباته الأولى ، ففي رسالة الولاية - التي ألفها ابن عربي وهو في سن الثلاثين - نجده يؤكد على ما بين هذه الثنائيات المترددة بين الوقوف والرجوع والعالم والعارف - من فروق ، فيقول : « منهم من رجع (إلى الخلق) ، ومنهم من لم يرجع ، ومنهم من اختير له المقام ، فمن لم يرجع اصطللحنا على تسميته واقفاً ، ومن رجع انقسم على ضربين : رجوع خصوص ، ورجوع عموم ، فالخاص (أى الراجع لنفسه فقط) سميناه عارفاً ، والعام سميناه عالماً وارثاً » .

وبرغم أن ابن عربي يعدّ أول من تناول مفهوم « الرجوع » بالتوضيح والبيان ، واستخراج ما ينطوى عليه هذا المفهوم من دلالات وإشارات ، سواء بالنسبة إلى نهج الولاية ذاتها ، أو بالنسبة إلى التجربة الروحية للولى نفسه ، فإننا نؤكد هنا على حقيقة ظهور هذا المفهوم - كمظهر من مظاهر الولاية - في أقوال قدامى الأولياء وكتاباتهم ، بل نجده - بوجه خاص - متضمناً في الأتمودج المحمدى ، مثله في ذلك مثل سائر المظاهر والوجوه الأخرى للولاية .

ونعود إلى النص الذي اقتبسناه من رسالة الولاية ، لتتابع ابن عربي وهو يذكر عبارة من عبارات الشيخ أبي مدين ، نعتبرها ذات دلالة دقيقة فيما نحن

بصدده ، يقول ابن عربى : « وكان الشيخ أبو مدين رضى الله عنه ، يقول : من علامات صدق المرید فى بدء إرادته فراره عن الخلق ، ومن علامات فراره عن الخلق وجوده للحق ، ومن علامات صدق وجوده للحق رجوعه إلى الخلق » . إن هذا الرجوع - فيما يقول ابن عربى - « هو كمال مقام الوراثة » ؛ لأن مقام الفرار من الخلق إنما يتحقق به الولی الوارث اقتداءً بالنهج النبوى ، وسلوكاً على مدرجته ، وذلك أن رسول الله ﷺ اعتزل فى أول نشوءه المبارك (. . .) بغار حراء للتحنث به قبل نزول الوحي ، أما بدء الوحي فيمثل انتهاء طور الصعود من أطوار مدارج النبوة ، وهو طور يتلوه بعد ذلك طور الرجوع لهداية الخلق ، « فلما بلغ النبى ﷺ الأشد ، أرسل إلى جميع الخلق » . ولا ينسى ابن عربى أن يذكرنا بأن « كمال مقام الوراثة » عند الولی يقتضى مناسبة دقيقة بين سير الوارث وسير الموروث ، وهو النبى الذى يرث منه الولی وراثة مباشرة أو غير مباشرة^(٨٥) .

« وليس كل داعٍ وارثاً على مقام واحد (. . .) فمنهم الداعى بلغة موسى ، أو عيسى ، أو سام ، أو إسحاق ، أو إسماعيل ، أو آدم ، أو إدريس ، أو إبراهيم ، أو يوسف ، أو هارون ، أو غيرهم . وهؤلاء هم الصوفية وهم أصحاب أحوال بالإضافة إلى السادة منا » ، « ومنهم الداعى بلغة محمد - ﷺ - ، وهم الملامية ، أهل التمكين والحقائق » .

وكنا قد تحدثنا عن الملامية فى موضع سابق ، وأشرنا إلى أن ما يميز الملامى عن الصوفى ويظهر معنى « الملام » الذى يتسبب إليه الملامى ، هو رفضه للخروج عن مقتضيات مجارى العادات وقوانين العلل والأسباب فى عالم الطبيعة ، وكذلك رفضه لتمزيق الأستار والحجب التى تختبئ وراءها أسرار الحضرة الإلهية ، ولأن الملامى يحفظ السر الإلهى فإن الله تعالى يحفظ سره ،

ولأنه على معرفة بالله تعالى فإنه يعرف الله في كل شيء ، ولكن لأن الشرع يقتضى العبودية ، فإن الملامى يحفظ سر سيده ، وما يتفرد به الملامى من وجود روحانى شفاف يكشف عن الحضرة الإلهية ، ويوحى بها إلى الآخرين ممن لهم عين يصرون بها ، واللامى بما يتضرر به من خضوع تام لقوانين الأشياء فى العالم الطبيعى - هو الوحيد المهيأ للوفاء بشروط « الرجوع » إلى الخلق ومقتضياته ، فبدون هذه الميزة لا يكون الولى كاملاً ، بل يكون نصف ولى ، وهذه الصفة « نصف ولى » ربما تبدو صيغة مبالغاً فيها ، لكنها كانت كافية فى نقل كلمات النبى هارون التى خاطب بها التابع فى السماء الخامسة ، ويتعبير آخر مباشر : كانت كافية للتعبير عما يريد ابن عربى نفسه من قوله فى كتاب الفصوص عن إلياس - عليه السلام - « فكان على النصف من المعرفة بالله » لأنه كان « عقلاً بلا شهوة »^(٨٦) ، وإذا كان العقل مجرداً كانت معرفته بالله على التنزيه لأعلى التشبيه ، ومع ذلك فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، والولى الواقف - وهو الولى الساكن الذى لا يتحرك أبداً من المرتبة القصوى ، التى وصل إليها فى معراج - لا يعرف الله إلا من خلال اسمه تعالى الأول واسمه الباطن ، وكما ينص القرآن الكريم - أيضاً - فإن الله لم يخلق هذا العالم عبثاً (المؤمنون : ١١٥) ولا خلقه باطلاً (آل عمران : ١٩١) ، وإذن فلا جرم أن يكون هذا العالم - فى حقيقة أمره - محلاً للتجليات الإلهية ، وللظهور الدائم للكنز الخفى المذكور فى الحديث القلسمى^(٨٧) ، إنه المكان الذى يستفاد منه النصف الثانى لمعرفة الله تعالى ، وهو النص المعرفى أو النصف الثانى للمعرفة ، وهو جوهر الولاية وحقيقتها ، وهكذا يتلاقى القوسان ، ويجتمع طرفاهما ، ويبلغ الولى مرتبة من القرب لا يمكن وصفها

بحال ، وهى مرتبة ﴿ قاب قوسين أو أدنى ﴾ التى يشير إليها القرآن الكريم (النجم : ٩) وهذا التكامل هو المحتوى الرمزى والإشارى لمناسك فريضة الحج ، التى تُعد هى الأخرى وجهاً آخر للمعراج الروحانى ، فهانها يطوف المحرم فى حركة دائرية حول الكعبة ، بيت الله الواحد الأحد ، الذى لاثانى ولا شريك له ، ثم سرعان ما ينخرط - بعد ذلك - فى حركة أخرى مزدوجة ومستقيمة ذهاباً ورجوعاً بين جبلى الصفا والمروة ^(٨٨) .

وإذا رجعنا إلى رسالة الأنوار وجدنا أن عنوانها الفرعى - كما ذكرنا فى بداية هذا الفصل - يوحى بأن الخلوة هى موضوع هذه الرسالة ، غير أن الخلوة - وإن بدت فى مقدمة نص الرسالة كشرط ضرورى لا مفر منه للسالك فى سلوكه إلى الله تعالى ؛ فإنها تتعارض رغم ذلك تعارضاً جذرياً مع « الكمال » المنشود الذى هو الغاية القصوى من سير الولى وسلوكه ، فالولى الحى ، وهو فى هذه الدنيا يعيش مع الناس ومكانه بينهم ، فإذا ما انتقل من هذه الدار فإن اتصاله بالناس لا ينقطع ، بل يستمر - بروحانيته أو بوجوده الروحى - مختلطاً بهم مهموماً بمصائرهم وأقدارهم ، وإذن فالخلوة الحقيقية للولى إنما تكمن فى خفاء نفسه واختبائه عن أعين الناس وهو ظاهر موجود بينهم ، فهى « خلوة فى جلوة » ^(٨٩) ، كما تسمى فى اللغة الفارسية ، وكما نجدتها أيضاً فى الطريقة النقشبندية بحسانها قاعدة من القواعد القلبية الإحدى عشرة فى سلوك هذه الطريقة .

إن معراج الولى - كما يتجلى فى صورته التى رسمها لنا شيوخ الصوفية فى عالم الرؤى والأحلام - يمكن أن نصفه بأنه سلم « يصعد نازلاً » لما تقرر من قبل من « أن الطرق كلها مستديرة ، ماثم طريق خطى » ، وكذلك هجرة الولى أو أبعاده - كما هو مصور من قبل فى أنموذج هجرة النبى ﷺ حين أخرجه قومه من الأرض المقدسة - لاتفصل أو تحول بين الولى وبين غايته القصوى من سعيه وبحثه ، اللهم إلا فى ظاهر الأمر الذى لا يمس جوهر الحقيقة من

قريب أو بعيد ؛ فهذا الذى يصل إلى نقطة المركز يعلم تماما أن كل النقاط الواقعة على محيط الدائرة إنما تتباعد بمسافة متساوية بينها وبين الله تعالى وأن هذه المسافة « لا - مسافة » بل هى ﴿ علم وهو معكم أينما كنتم ﴾ (الحديد : ٤)

وإذا كانت الولاية فى معناها الحرفى إنما تعني القرب ، فإن هذا القرب هو قرب ثنائى أو قرب مزدوج ، لأن الولى القريب من الله تعالى لا ينطبق عليه وصف القرب انطباقا تاما إلا إذا كان قريبا من عالم المخلوقات أيضا ؛ ولذا نجد ابن عربى يوائم ويمثل بين الإنسان الكامل وبين الشجرة ^(٩٠) التى ﴿ أصلها ثابت وفرعها فى السماء ﴾ (إبراهيم : ٢٤) ، ففى قلب الولى تلتقى الأرض والسماء ، ويجتمع الأعلى والأدنى ، ويأتلف الحق والخلق ، ولأن الولى وارث للحقيقة المحمدية فهو أيضا - مثلها - يشكل برزخا بين بحرین ، ومع أن الولى يمثل ما يشبه صمام أمن فى النظام الكونى ، ويمثل - ترتيبا على ذلك - ما يشبه الأداة أو الوسيلة فى يد « الجلال الإلهى » أو « القهر الإلهى » فإن وظيفته الكونية - رغم كل ذلك ومهما بلغت درجته فى مراتب الولاية والأولياء - ترتبط أولا وقبل كل شىء بالرحمة التى وصفها القرآن الكريم فى قوله تعالى ﴿ ورحمتى وسعت كل شىء ﴾ (الأعراف ١٥٦) ، ومن هنا صح امتداد أثر « الفتوة » عند الولى إلى عالم المعادن والنباتات والحيوان ، وإلى كل ما هو موجود ^(٩١).

وإذا كان دور « القطب » إنما يمثل - تحديدا - مهمة « المحو الأرضى » فإن الولى يشارك القطب بصورة أو بأخرى فى هذه المهمة ، وإذا كانت « الولاية » باقية ومستمرة فى الحياة الآخرة فإنها تنتهى بالضرورة من عالم الحياة الدنيا ، ومع مجيئ خاتم الولاية الأول ينغلق باب المرتبة العليا من مراتب الولاية ، ويصبح الوصول إلى المرتبة الأكثر كمالا من مراتب الولاية أمرا مستحيلا إلى الأبد ، ومع مجيئ الخاتم الثانى ينغلق تماما باب مقام

القربى ، وإذا قبض الله روح الخاتم الثالث ، الذى هو آخر مولود فى النوع الإنسانى « بقى من بقى مثل البهائم لا يُحلون حلالا ولا يحرمون حراما »^(٩٢) ، وهنا أيضا يُرفع القرآن الكريم - أو أخ الإنسان الكامل - فى ليلة واحدة من صدور الناس ، ومن سطور المصاحف^(٩٣) ، وهنا أيضا تضحل وتفنى كل رابطة تصل الأرض بالسماء ، ويغدو العالم كونا جامدا مخبولا ، مختل الفكر مبلبل الشعور ، وسرعان ما يأخذ خطوته الأخيرة - بعد ذلك - نحو هاوية الفناء : إن نهاية الأولياء ليست أمرا آخر وراء نهاية العالم .

الهوامش

(١) الفتوحات ، ١ ، ص ٧٣٥ ، و ٣ ، ص ١٢٧ ، ١٥٩ ، ٢٨٨ ، و ٤ ، ص ٣٢٥ ، والفصوص ، ١ ، ص ٢٠٢ ، وكتاب العبادلة ، ص ٢٠٠

(٢) يمكن أن نعد مقال نظير العظمة *Mi'raj* Some notes On the impact of the story of the *on sufi literature* مجلد ٤٣ ، والنشور في مجلة *The Musie* مجلد ٤٣ ، أبريل ١٩٧٣ ، ص ٩٣ - ١٠٤ بداية للدراسة مفهوم « المعراج » في أدبيات التصوف ، وهناك دراسة أخرى لقاسم السامرائي عن « المعراج في كتابات الصوفية » بـ ١٩٦٨ . وإذا كنا نفضل هنا استخدام كلمة « معراج » صورة تعبيرية للمسير والسلوك الروحانيين ، فلما تتميز به هذه الكلمة من وضوح ومن خصائص معينة يتألف منها مفهومها لانتسابها للنبي ﷺ انتسابا صريحا ومباشرا ، ولكن ينبغي أن نشير إلى أن كتابات ابن عربي في هذا المقام - وكما يوحى به تصنيف الفتوحات في أقسام ستة - قد تسمح بصور تعبيرية أخرى تعتمد على التمييز بين الدرجات المعروفة في التصوف ، مثل : الأحوال والمقامات والمنازل ... إلخ .

(٣) مكان وتاريخ التدرين مثبتان في واحد من المخطوطات التي ذكرها عثمان يحيى في كتابه عن مصنفات ابن عربي ، ج ١ ، ص ١٦٢ ، وأيضا رقم ٣٣ من الفهرس العام (مخطوط شهيد على ١٣٤٤) . أما صحة نسبة الرسالة لابن عربي فيؤكد ابن عربي نفسه ، حيث عدّها ضمن مؤلفاته التي أحصاها في كتابه الفهرس ، والإجارة ، إضافة إلى أن أسلوب وأفكار الرسالة يُذكران بأسلوب وأفكار ابن عربي في مؤلفاته الأخرى .

(٤) الطباعات الثلاث هي طباعات : دمشق ١٣٢٩ هـ (بشرح منسوب إلى عبد الكريم الجبلي) ، والقاهرة ١٣٢٢ هـ ، وحيدر آباد ١٩٤٨ .

(٥) وهذا للمخطوط هو مخطوط بايزيد ١٦٨٦ (صُفِّ سنة ٦٦٧ هـ) ، ورقة ٢١ ب - ٢٦ . وربما نرجع في بعض الأحيان إلى مخطوط متأخر نسبيا ، و(يحيى أفندي ٢٤١٥ ، ورقة ٨٦ ب - ٩٠ ب ، كُتِبَ سنة ١٢٩٣ هـ) يتميز بتشكيل معظم فقراته وقد ترجم هذا المخطوط إلى اللغات الغربية مرتين : تُرجم إلى الإسبانية بقلم آسبن بلاتيسوس (*El Islam Cristianizado* ، مدريد ١٩٣١ ، ص ٤٣٣ - ٤٤٩) ، ثم نقلت هذه الترجمة إلى ترجمة فرنسية (*L'islame Cristianisé* ، باريس ، ١٩٨٢ ، ص ٣٢١ - ٣٣٣) خلت من التعليقات ، ووقع فيها حذف كثير ، ثم ترجمها إلى الإنجليزية R. TERRI HARRIS بعنوان *Jourmy to the Lord of Power* ، نيويورك ١٩٨١ ، وهذه الترجمة تحتاج إلى المزيد من الدقة والضبط (راجع ما كتبناه عن هذه الترجمة في *Bulletin critique des Annales islamologiques* ، مجلد ٢١ ، سنة ١٩٨٥ ، ص ٢٧٨ - ٢٨٢) . وهناك شرح منسوب للجبلي على هذه الرسالة (ط . دمشق ١٣٢٩ هـ) بعنوان :

« الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار » ونحن نشك في صحة نسبة هذا الشرح إلى عبد الكريم الجيلي ، وإن كنا نرى أنه شرح معصق ، وجدير بأن يُرجع إليه ؛ وسوف نستقصى من جانبنا بهذا الشرح في الصفحات القادمة - وبصفة مؤقتة - طلبا للسهولة والتيسير .

(٦) هذان البابان من أبواب الفتوحات (في معرفة الخلوة وفي معرفة ترك الخلوة) ترجمتهما ميشيل فالسان إلى الفرنسية في حولة Eludes . Iradictio onnelles العدد ٤١٢ مارس - يونيو ١٩٦٩ ، ص ٧٧ - ٨٦ .

(٧) فيما يتعلق بالمصادر الخاصة بمعراج مؤيد انظر مقالة J. HOROVITZ في دائرة المعارف الإسلامية ، ط . الأولى ، مادة معراج . وتعد رواية ابن عباس - وهي أكثر الروايات انتشارا - من مصادر هذا الموضوع ، وهي موجودة في مصادر عديدة من كتب الحديث ، ويتميز كتاب « للمعراج » للقشيري (القاهرة ١٩٥٤) باشماله على كل الروايات الواردة في هذا الموضوع والمتداولة في القرن الخامس الهجري .

(٨) يميز ابن عربي في الفتوحات (٢ ، ص ٣٨٠ - ٣٨٢) بين أربعة نماذج من السالكين ، السالك يريه ؛ ورضه ؛ ولجميع ؛ وسالك لاسالك ، كما يميز بين خمسة أنواع من السلوك : منه إليه (من تجلّ إلى تجل) ، منه إليه فيه (من اسم إلى اسم في اسم) ، ومنه لافيه ولا إليه ، وإليه لامنه ولا فيه (الفرار إليه الكون في الكون ، كفرار موسى عليه السلام) ، ولامته ولا فيه ولا إليه (مثل الزاهد) .

(٩) نحيل في موضوع « الرجوع إلى الخلق » - الذي ستحدث عنه مرة أخرى ، وكما فعلنا سابقا ، (١ ص ٢٥٠ - ٢٥٣) رسالة في الولاية - الباب ٤٥ من الفتوحات ١ ، ص ٢٥ - ٢٧ ، وكتب على حامد عبد القادر The Life , Personnality and Writings of Al - junayd ، لندن ١٩٦٢ (ص ٥٣ - ٥٤ من النص العربي) .

(١٠) انظر الفتوحات ٤ ، ص ٦٧ ، وانظر فيما يتعلق « بالحجاب » أو الاحتجاب من شدة الظهور : الفصوص ١ ، ص ٥٤ - ٥٥ ، والفتوحات ٤ ، ص ٣٩ ، ٧٢ ، هذا ولجهد في كلام ابن عربي إشارة إلى قوله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير (الأنعام : ١٠٣) ، كما لجهد فيه إشارة إلى الحديث الشريف « حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه » مسلم ، كتاب الإيمان ، باب ٧٩ ، انظر أيضا شرح الغزالي لحديث ﴿ إن لله سبعين حجابا من نور وظلمة ... ﴾ في كتابه « مشكاة الأنوار » تحقيق أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٨٤ وما بعدها .

(١١) فيما يتعلق بالميثاق ؛ انظر الفتوحات ٢ ، ص ٢٤٧ ، و ٣ ، ص ٤٦٥ (حيث يقول ابن عربي : إنه تعالى لو تجلّى لخلقه يوم القيامة في الصورة التي أخذ عليهم الميثاق فيها ما أنكره أحد) ، و ٤ ص ٥٨ ، ٣٤٩ .

(١٢) راجع في معنى البرخ : الفتوحات ١ ، ص ٣٠٤ ، ٣٠٧ .

(١٣) عرض ابن عربي للفروق بين الصور الأربع للموت الاختياري في الفتوحات ٢ ، ص ١٨٧ .

(١٤) انظر الفتوحات ١ ، ص ٣٠٧ ، ٣١٧ .

(١٥) انظر أوصاف الجنة في الفتوحات ١ ، ص ٣١٧ - ٣٢٢ ، وأوصاف النار في الفتوحات أيضا ١ ،

٢٩٧ - ٣٠٤ .

(١٦) الفتوحات ، ١ ، ص ٣٢٠ ، ٣ ، ص ٤٦٥ ، ص ١٥ ؛ كتاب التراجم ، حيدر آباد ١٩٤٨ ، ص ٢٧ ، ويوجد الكتيب في جنة عدن في وسط الجنة .

(٣٩) الفتوحات ، ١ ، ص ٦٥٦ ، ٢ ، ص ٤٠٨ ، وص ٢٤٨ ، والفصوص ، ١ ، ص ٩٤ (الآيات المنظومة) .

(٤٣) ونلاحظ - في عجلة سريعة - أن ابن عربي (الفتوحات ، ٣ ، ص ٦١) يفرق بين اللوح بصيغة المفرد ، والالواح بصيغة الجمع ؛ فالالواح رتبها أقل وأدنى من رتبة « اللوح المحفوظ » ، وما يكتبه القلم في اللوح المحفوظ لا يتبدل ، ويقول ابن عربي : وسمى اللوح بالمحفوظ من المحو ، فلا يحى ما كُتب فيه ، أما ما يكتب في الالواح - وهي ألواح المحو والإثبات - فإنه يقبل للمحو أو النسخ .

(١٧) تختلف « المشاهدة » عن « الرؤية » اختلافاً يَبِينُ ؛ فالرؤية « لا يتعلمها علم بالمرئي ، والشهود يتقدمه علم بالشهود وهو المسمى بالعقائد (جمع عقيدة ، مأخوذ من العقد بمعنى الحصر والتضييق في الاعتقاد) ، ولهذا يقع الإقرار والإنكار في الشهود (أى بحسب مطابقة المشاهدة لما علمناه عليه من قبل أو مخالفته إياه) ، ولا يكون في الرؤية إلا الإقرار ، ليس فيها إنكار ... فكل مشاهدة رؤية ، وما كل رؤية مشاهدة » . (الفتوحات ، ٢ ، ص ٥٦٧) ، وانظر أيضاً ص ٤٩٤ - ٤٩٦ من نفس الجزء ، واصطلاحات الصوفية ، رقم ٦٠ ، ١٨٨ .

(١٨) الفصوص ، ١ ، ص ١١٣ .

(١٩) فيما يتعلق بالخلوة ومعناها ، انظر مقال هـ . لاندولت ، في دائرة المعارف الإسلامية ، ط ٢ ، ٢ ، ويرغم موقف ابن تيمية من الخلوة (مجموع الرسائل والمسائل ، ط . رشيد رضا ، ٥ ، ٨٥) واعتباره إياها بدعة يُلَامُ عليها صاحبها ، فإن الخلوة - المستندة في أصلها إلى فعل النبي ﷺ قبل نزول الوحي - هي سلوك قديم معروف في التصوف الإسلامي . انظر على سبيل المثال لا الحصر : أبو سعيد الخِرَازي ، كتاب الحقائق ، ذكره بولس نويّا في : Exégèse coranique ص ٣٠٣ ، وللمحاسبي ، كتاب الخلوة ، نشره عبده خليفة في مجلة المشرق ، المجلد ٤٩ ، ص ٤٣ - ٤٩ ، وأبو نعيم الأصفهاني ، حلية الأولياء ، بيروت ١٩٦٧ ، ٦ ، ٣٧٦ ، ٩ ، ص ٣٥٦ ، والقشيري ، الرسالة ١ ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٥٠ - ٥٢ ، والهجويزي ، كشف المحجوب ، ترجمة إسعاد قنديل ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ ، والغزالي ، الإحياء ، القاهرة بدون تاريخ ، ٢ ، ص ٢١ - ٢٤١ ، والسهروزي ، عوارف المعارف (على هامش الإحياء) ٥ ، ص ١٢١ - ١٣١ ، حيث يُفرد السهروردي الأبواب ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٧ للخلوة الأربعينية ، أى خلوة ٤٠ يوماً .

(٢٠) عالج ابن عربي مفهوم « الورع » و « ترك الورع » في البابين ٩١ ، ٩٢ من الفتوحات (٢ ، ص ١٧٥ ، ١٧٦) ويأتي حال ترك الورع عند العارف من ملاحظة أن عيني العارف - فيما يقول ابن عربي - لا تقع على الأشياء ، وإنما تقع ترتباً على وجه الحق في الأشياء ؛ لأن العارف لما كان غير قادر على أن يدفع التجلي عن نفسه فإنه لا يقدر - ترتباً على ذلك - أن يدرك العلامات التي تُحدد له ترك ما يتورع عنه ، والورع يكون من الشبهات ، وهي التي تقع بين الحل والحُرمة ، والورع يتركها ترجيحاً لجانب الحرمة ، أما ترك ما لا يشتبه فيه وهو الحلال فلا يسمى ورعاً ، وفيه تفصيل بين الحلال الفاضل الذي يمكن تركه والحلال الضروري الذي لا يمكن تركه ، فالترك « في الحلال الفاضل زهد ، وأما غير الفاضل وهو الذي تدعو إليه الحاجة فالزهد فيه معصية » .

(٢١) انظر في موضوع الزهد : الفتوحات ، ٢ ، ص ١٧٧ .

(٢٢) التوكل هو : « اعتماد القلب على الله تعالى مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعة في العالم التي من شأن النفوس أن تركز إليها » (الفتوحات ، ٢ ، ص ١٩٩) .

(٢٣) انظر الفتوحات ، ٢ ، ص ٣٦٩ ، ٣٧٤ - ٣٧٥ ، ٤ ، ص ٦٥ ، هذا وتنقسم الكرامات إلى كرامات حسية وكرامات معنوية ، والنوع الثاني منها يرجع في حقيقته إلى قوة في العلم وزيادة في المعرفة . أما النوع الأول فيرجع إلى خرق العوائد ، وهذا النوع يدخله المكر الإلهي الخفى اختبارا وامتحانا للعبد الذى سيُقال من سلوكه وتصرفه في هذا العطاء ، وتعنى حقيقة « خرق العوائد » - حسبما يدل عليه المعنى الحرفى لهذا اللفظ - عدم اطراد العادات وتتابعها بتأييد من « الحق » من اسمه « البر » ويتم ذلك فى إطار من الحفظ التام لأداب الشريعة والإتيان بمكارم الأخلاق .

(٢٤) الترمذى : كتاب تفسير القرآن ، باب ١٢ ، وابن حنبل ، المستد ، ٤ ، ص ١١ - ١٢ .

(٢٥) انظر - فيما يتعلق بكلمة : « تترلات » عند ابن عربى - الفتوحات ، ٣ ص ٥٢٣ ومابعدها .

(٢٦) الفتوحات ، ١ ، ص ٦١٦ .

(٢٧) التمييز بين الواردات أو الخواطر من الأمور المعروفة فى التصوف الإسلامى منذ أقدم عصوره . انظر ، رسائل الجنيد ، تحقيق على حسن عبد القادر ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ١٦ (رسالة أدب المقتر إلى الله) ؛ القشيري ، الرسالة ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٤٣ ؛ السهرودي ، عوارف المعارف ، ص ٢٢١ ، الباب ٥٧ ؛ انظر أيضا ابن عربى ، الفتوحات ، ١ ، ص ٢٨١ - ٢٨٤ ، ٢ ، ص ٧٧ - ٧٨ (السؤال الخامس والخمسون من أسئلة الحكيم الترمذى) ، ص ٥٦٣ - ٥٦٦ . ويميز ابن عربى عادة - مثل ما يميز سابقوه من شيوخ التصوف - بين أربعة أنواع من الواردات : الربانى والملكى والنفسى والشیطانى . وتتوقف هنا عند مثل يضربه ابن عربى لإلقاء الشياطين وإيحائهم الخواطر المهلكة فى قلوب بنى آدم تحت ستار الواردات الحمودة ، هذا المثل هو : الشيعة ، وخاصة : الإمامية منهم ، فهؤلاء - فيما يقول ابن عربى - دخلت عليهم شياطين الجن « بحب أهل البيت ، واستغراغ الحب فيهم » ، وهذا الحب - فيما يؤكد الشيخ الأكبر - أصل صحيح ، لكنه أدى إلى نتائج سيئة تمثلت فى بنفخ الشيعة للصحابة وسبهم ؛ « حيث لم يقدموهم ، وتخيلوا أن أهل البيت أولى بهذه المناصب النبوية ، فكان منهم ما قد عُرف واستفاض » . ولست ندرى كيف يمكن وصف ابن عربى - بعد ذلك - بأنه شيعى القلب ، أو شيعى متستر ، اللهم إلا إذا كان هذا ضربا من المعاندة وركوب الرأس .

(٢٨) الهامش غير متاح لغياب نص الجليلي .

(٢٩) البخارى ، كتاب الأنبياء ، باب ٢٤ ، ٤٨ ، وغيرها ، وابن هشام : السيرة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ١ ،

ص ٣٩٧ - ٣٩٨ . انظر أيضا ، الفتوحات ، ٣ ، ص ٣٤١ .

(٣٠) الفتوحات ، ٣ ، ص ٣٥٠ .

(٣١) كتاب الإسراء ، ص ١٠ .

(٣٢) البخارى كتاب فضائل الأصحاب ، باب ٦ .

(٣٣) « وإن من العمل لحمرا » ، أبو داود : كتاب الأشربة . والعمل - فيما يرى الجليلي - رمز العلوم الحكيمة التى تغرى بالتحلل من قيود الشرائع النبوية ، لكن ثمة رمز آخر للعمل لإيجالى - غير كونه شفاء للناس (النحل : ١٦) والبخارى : كتاب الطب ، باب ١٥ (يتمثل فى كونه رمزا للقرآن الكريم ، ومن ثم للهدى النبوى (سنن الدرامى : كتاب الرويا ، باب ١٣) .

(٣٤) وهنا يحلر الجيلي - بشكل خاص - من الماء الملوّث حيث يعتبره رمزا للعلوم العقلية أو الفكرية ، وهذا الماء شديد الخطر ، إذا خلط بالخمير (التي هي رمز علم الاحوال ، وهو علم غير منضبط) .

(٣٥) مذهب ابن عربي أنه ليس ثمة شيء غير حي « فلان المسمّى بالجسماد والنبات ، عندنا لهم أرواح بَطَّنت عن إدراك غير أهل الكشف » (الفتوحات ، ١ ، ص ١٤٧) ، ويستد ابن عربي في مذهبه هذا إلى دلالات قرآنية عديدة ، منها - على وجه الخصوص - الآيات الكريمة ﴿ ربيع الرعد بحمده ﴾ (الرعد : ١٣) ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ﴾ (الإسراء : ٤٤) و ﴿ ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه ﴾ (النور : ٤١) ﴿ يسبح لله ما في السموات والأرض ﴾ (الحديد : ١) ﴿ يسبح له ما في السموات والأرض ﴾ (الحشر : ٢٤) ﴿ يسبح لله ما في السموات وما في الأرض ﴾ (الجمعة ١) وكذلك يستد ابن عربي في فكرته هذه على تجارب شخصية ، نشير إليها بعد قليل .

(٣٦) الفتوحات ، ١ ، ص ١٤٧ .

(٣٧) الفتوحات ، ١ ، ص ٣٨٢ .

(٣٨) الفتوحات ، ٣ ، ص ٣٤٥ .

(٤٠) انظر في تمثيل الموت في صورة كبش يُلبع البخاري : كتاب التفسير (سورة ١٩) ، باب ١ ، مسلم : كتاب الجنة ، حديث رقم ٤٠ ، ٤٣ ، والترمذي ، كتاب صفة الجنة ، باب ٢٠ ، وغير ذلك من كتب السنة .

٤١ - القشيري ، الرسالة ، ص ٤٠ .

(٤١) القشيري : الرسالة ، ص ٤٠ .

(٤٢) الفتوحات ، ٢ ، ص ٤٩٨ - ٤٩٩ . انظر اصطلاحات ... رقم ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، (أما بقية المصطلحات التي تشترك مع اللوائح في المنظومات الثلاثية ، فهي : الطوائع ، واللوامع) .

(٤٤) اصطلاحات ... ، رقم ٨٨ .

(٤٥) لفتوحات ، ٢ ، ص ٣٨٩ .

(٤٦) وهذه النغمة يؤكد لها الشارح في آيات ، ذكرها في معرض بيان مفهوم « التركيب الكلي » الذي يقول عنه إنه : « ظهور الحق بصورة الخلق » :

فلا تنظر إلى الحق وتُمرِّبه عن الخلق

ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق

ونزّهه وشبّهه وقم في مقعد المصدق

هذا وتُعد ضرورة معرفة الله تعالى في إطارى : التزيه والتشبيه - مجتمعين - أحد المعالم البارزة في تصوف ابن عربي . انظر : الفصوص ، ١ ، ص ٦٨ - ٧٥ ، والفتوحات ، في مواضع كثيرة يتحدث فيها عن قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (الشورى : ١١) ، ١ ، ص ٦٢ ، ٩٧ ، ١١١ ، ٢٢٠ ، ٢٢٩ ، ١٢٩ ، ٥١٠ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥٤١ ، ٥٦٣ ، ٣ ، ص ١٠٩ ، ١٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٨٢ ، ٣٤٠ ، ٤١٢ ، ٤٩٢ ، ٤ ، ص ١٣٥ ، ١٤١ ، ٣١١ ، ٤٣١ .

٤٧ - انظر بوجه خاص مايقوله ابن عربي في شرح القول المأثور عن الإمام الغزالي « ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم » ، الفتوحات ، ١ ، ص ٢٥٩ ، و ٣ ، ص ١١ ، ١٦٦ ، ٤٤٩ ، والفصوص ، ١ ، ص ١٧٢ ، والتدويرات الإلهية ، ص ١٠٦ . والفكرة الرئيسة في منهج ابن عربي هنا ، هي : أن الله تعالى يُظهر أبديته بإيجاد كل ما هو ممكن ، بما في ذلك إمكان إيجاد النقص نفسه . وقد عبّر شارح رسالة الأنوار عن هذا المعنى في أبيات يقول فيها :

فلو لم يكن في الكون نقص محقق لكان وجود الحق يتقص في القدر

فبى كان للحق الإله كماله

راجع ، فيما يتعلق بقضية وجود الشر في العالم ، في الفكر الإسلامي مقالة : Eric L , ORMSBY , Theodicy in Islamic Thought, Princeton, 1948 , Bulletin cri- : نقدنا المنشور في : tique des Annales islamologiques, t, 22, 1986 .

(٤٨) الفتوحات ، ١ ، ص ١٢٥ .

(٤٩) انظر المصادر المذكورة سابقا في هامش ١ من هذا الفصل .

(٥٠) يخصص ابن عربي الباب الثامن من الفتوحات (١ ، ص ١٢٦ - ١٣١) لهذه الأرض التي هي موطن المعجائب والمشاهدات العرفانية والتجليات الإلهية . وقد ترجم كوربان جزءا من هذا الباب في Terre céleste et résurrection, Paris, 1960 , pp 213-255 .

(٥١) ذكر إدريس - عليه السلام - في القرآن الكريم مرتين (مريم : ٥٦ - ٥٧ ، والانبيا : ٨٥ - ٨٦) ، وهو يُطلق في التراث الإسلامي مرة على « اخنوخ » ، وأخرى على إلياس » ، وثالثة على « الخضر » . وغالبا ما تشابه شخصيته مع شخصية هرمس . انظر فيما يتعلق باخنوخ - أب مئوسالح - سفر التكوين (٥ : ٢١ - ٢٤) ، حيث يقول : « فكانت كل أيام اخنوخ ثلاثمائة وخمسا وستين سنة » ، وفي هذا النص إشارة واضحة إلى اعتبار اخنوخ رمزا للشمس . ونقرأ في نفس السفر أيضا : « وسار اخنوخ مع الله ، ولم يوجد ، لأن الله أخذه » ، مما يتطابق وما جاء في القرآن الكريم في قوله - تعالى : ﴿ وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا ﴾ (مريم : ٥٧) وفيما يتعلق بشخصية إدريس في كتابات ابن عربي ، انظر الفصوص ، الفصل الرابع (١ ، ص ٧٥ - ٨٠) ، وقد ترجم Burckhardt جزءا من هذا الفصل (ص ٦٢ - ٦٧) ، وترجمه : Austin ترجمة كاملة (ص ٨٢ - ٨٩) ، مع ترجمة للفصل الثاني والعشرين أيضا (١ ، ص ١٨١ - ١٨٧ من النص العربي ، ص ٢٢٨ - ٢٣٥ من الترجمة) ، وهو الفصل المتعلق بإلياس ، غير أن إلياس في هذا النص هو إدريس نفسه . هذا ويتحدث ابن عربي عن وصوله للسماء الرابعة في معراج الروحاني - في كتاب الإسراء ، ص ٢١ - ويذكر أنه قيل له « مرحبا بسيد الأولياء » في إشارة منه إلى مرتبة « ختم الأولياء » ، وسوف يذكر ابن عربي شيئا مماثلا لهذا ، وهو يقص علينا معراجه في الباب ٣٦٧ من الفتوحات .

(٥٢) راجع الفتوحات ، ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ ، و ٣ ص ١٣٢ ، ١٦٢ ، ٣٠٩ ، و ٤ ، ص ١٤٢ ، ١٦٥ ، ٢١١ - ٢١٢ ، ٣٩٣ ، والفصوص ، ١ ، ص ١١٣ ، ١٢٢ - ١٢٤ ... الخ . وثمة حديث قلبي يُذكر عادة في هذه المسألة ، هو « أنا عند ظن عبدي بي ... » . (البخاري ، التوحيد ، ١٥ ، ومسلم ، التوبة ، ١ . وقد أورد ابن عربي هذا الحديث في كتابه المشكاة ، رقم : ١٩)

(٥٣) وردت هذه القصة في الفتوحات ، ٣ ، ص ٢٤٨ ، وأيضا ص ٥٤٩ من نفس المجلد .

(٥٤) نحيل ، فيما يتعلق بمصير فرعون بعد الفرق ، إلى مقالة Denis GRIL بعنوان Le person-Nage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'ibn Arabî, Annales islamologiques, t. 14, 1978, pp. 37 - 57.

(٥٦) والانتقال من العدد « اثني عشرة عينا » إلى « اثني عشر ألف علم » يدلنا هنا على التفصيل في صور العلوم المتلقاة ، لأن ما يتلقاه الولي من العلم ليس هو علما تعليميا ، بل هو علم خاص و متميز عن سائر العلوم والمعارف .

(٥٧) لمجد هذا الموضوع أيضا في فصوص الحكم القصص الموسوي (١ ، ص ٢١٢ - ٢١٣) .

(٥٨) الفتوحات ، ٣ ، ص ٢٠٨ ، ٢٦٥ ، و ٤ ، ص ٢٢١ ، ٣١٨ .

(٦٠) ورد ذكر البيت المعمور في القرآن الكريم في سورة الطور (آية : ٤) . وحسبما يؤخذ من الاخبار والروايات فإن البيت المعمور هو الكعبة التي كانت موجودة من قبل ، ثم رُفعت إلى السماء في زمن الطوفان .

(٦١) ومن الملاحظ أن الولي يدخل البيت المعمور ويخرج من نفس الباب الذي دخل منه ، على العكس مما ذُكر قبل من أن الملائكة يدخلون البيت المعمور كل يوم ، وعددهم سبعون ألف ملك ، لا يعودون إليه مرة أخرى . انظر فيما يتعلق بهذه الجزئية من معراج الولي ، نصوصا باللغة الروعة (شعرا ونثرا) من كتاب : الإسراء ، ص ٢٨ - ٣٤)

(٥٥) انظر مقلمتنا لترجمة رسالة الوحدة المطلقة لبلياني ، باريس ، ١٩٨٢ ، ص ٣٢ - ٣٧ .

(٥٩) انظر قضية الرؤية في الفتوحات ، ٤ ، ص ٢ .

(٦٢) انظر ما يقوله ابن عربي عن « المكر الإلهي » في الفتوحات ، ٢ ، ص ٢٢٩ - ٢٣١ ، ٤ ، ص ١٤٤ - ١٤٥ . وانظر أيضا عرضا لهذه المسألة في علم الكلام الإسلامي ، في مقال R. BRUNSCHVIG, " De la fallacieuse prospérité " Studia Islamica, vol . 58, 1983 , : pp 5-33 :

(٦٣) عرض ابن عربي موضوع الحيرة في أكثر من مكان في كتابه الفتوحات (١ ، ص ٢٧٠ وما بعدها ، ٢ ، ص ٦٠٧ ، ٦٦١ ، و ٣ ، ص ٤٩٠ ، و ٤ ، ص ٤٣ ، ١٩٦ - ١٩٧ ، ٢٤٥ ، ٢٨٠) ، وكذلك في الفصوص (١ ، ص ٤١ ، ٧٨ ، ١١٣ ، ٢٠٠) .

(٦٤) نلاحظ أن الفعل : « أنزل . . » الذى يستعمله ابن عربى فى هذا النص ، مستعمل أصلا فى القرآن الكريم للتعبير عن نزول الوحي على الأنبياء ، وهذه الظاهرة أعنى ظاهرة « الوحي المباشر » إلى الأولياء بما يوحى للأولياء ، عرض لها ابن عربى فى الفتوحات ، ٢ ، ص ٥٠٦ ، و ٣ ، ص ٩٤ ، ١٨١ ، و ٤ ، ص ١٧٨ . ويقص علينا ابن عربى أنه حدث له شيء من ذلك فى تونس ، سنة ٥٩٤ . ١١٩٨ .

٦٥ - عقيدة أنبياء الباطن لمجدها مشروحة - فيما بعد - عند علاء الدولة السمناني (ت ٧٣٧هـ / ١٣٣٦م) .
وقد لخص كوريان ما يقوله السمناني فى هذه القضية ، فى كتابه :

L'homme de lumière dans le soufisme iranien, paris, 1971, pp. 179- 193

(٦٦) ويرغم هذا الاختصار ، يعدد ابن عربى - على مدى الصفحات الأربع الأخيرة من الباب ٣٦٧ من الفتوحات - العلوم التى يراها الولي فى هذه المرحلة الأخيرة من سفره الروحاني ، فهناك « علم التخلق بالاخلاق الإلهية » ، أى التآله ، وعلم منزلة القرآن ، وعلم المناسبة بين الإنسان الكامل ، وعلم مآل كل شيء إلى الرحمة الإلهية (وهو عما يستلزم فناء النار فى آخر الأمر) ، وعلم فضل الذكور على الإناث (وأن هذا الفضل بالعرض لا بالذات) ، وعلم « أن الله هو المعبود فى كل معبود من خلف حجاب الصورة » سواء عرف العابد { للأشياء والصور } ذلك أو لم يعرف ، وغير ذلك من العلوم .

(٦٧) تحدث ابن عربى عن المراتب الكونية فى كتابه « عقلة المستوفى » تحقيق نيرج ، لندن ١٩١٩ ، ص ٤١ - ٩٩ من النص العربى ، وكذلك فى الباب ، ٢٩٥ من الفتوحات (٢ ، ص ٦٧٤ - ٦٧٩) . ويشتمل الباب ٣٧١ من الفتوحات (٣ ، ص ٤١٦ - ٤٥٥) على سلسلة من الرسوم البيانية يوضح بها ابن عربى التوزيع الجغرافى لمستويات الكون ، إنظر

Asin PALACIOS, El místico murciano Abenerabi, IV, su teología y sistema del cosmos, Madrid, 1928' Titus Burckhardt : Clé spirituelle de. l'astrologie musulmane, Milan, 1974 ، ونصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ٤٥ - ١٤٩ . هنا نلاحظ أن مراتب الوجود الثماني والعشرين تمثل حروف الهجاء العربية ، (راجع الفتوحات ، ٢ ، ص ٣٩٥) وهذه بدورها تماثل مع درجات روحانية أخرى (الفتوحات ، ٢ ، ص ٥٩١)

(٦٨) من الملاحظ أن التسميات التى يطلقها ابن عربى على المراتب الوجودية تسميات متحركة وغير ثابتة ، بل هى قابلة للتبادل فيما بين التسميات ، فالمرتبة التى نتحدث عنها هنا وتنسبها إلى « الجوهر الكل » هى نفسها تُنسب أحيانا إلى « الجسم الكل » ، وأحيانا أخرى إلى « الهباء » ، أى الهيولى الأولى ، لكن يحدث أحيانا أن يتحدث ابن عربى عن الطبايع والهباء كتوأمين يتولد عنها الجسم الكل (وفى هذه الحالة لا يمثل الجسم الكل إلا أدنى المراتب فى عالم الأمر ، وإن كان يمثل المرتبة العليا فى عالم الخلق .

(٦٩) يتميز البناء الكونى فى كوزمولوجيا ابن عربى (علم الكونيات) بتكرار سلسلة رباعية التقسيم فى مراتب الوجود التى يصفها ، بحيث تكون الحلقة الأخيرة (الرابعة) من كل سلسلة هى الحلقة الأولى التى تبتلى بها السلسلة التى تتلوها بعد ذلك . ويرغم أن « العماء » يُطلق عند ابن عربى - بوجه عام - على مرتبة من الوجود يمكن اعتبارها وسيطا - إلى حد ما - بين « الذات » الواحدة المطلقة اللامشروطة ، وبين عالم الكثرة - فإن العماء يُطلق عنده أيضا ليدل على « الوجه الثانى » من الوجوه الأربعة لهذه المرتبة الوجودية التى تشتمل على الآلوهة (أى الذات باعتبار ما تصف به من الأسماء الإلهية ، وباعتبار ما يتعلق بها من نسب وإضافات تتضمن معنى الكثرة) ، وعلى العماء ، وعلى الحقيقة الإلهية أو الحق المخلوق به ، وعلى حقيقة الحقائق ، ثم الحقيقة للحمدية ، وهى « البرخ » الفاصل بين هذه المرتبة الوجودية الرباعية ، والمرتبة التى تليها ، وهى مرتبة « عالم الأمر » .

(٧٠) فيما يتعلق بمعركة جهنم وعذابها معرفة تفصيلية ، انظر الأبواب ٦١ - ٦٥ من الفتوحات (١ ، ص ٢٩٧ - ٣٢٢) ، وانظر أيضا الرسوم والأشكال التوضيحية فى الباب ٣٧١ من الفتوحات (٣ ، ص ٤٢٣ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦) .

٧١ - وكما ينشأ سكر هذه الأرواح واستهلاكها بسبب وقوفها فى هذا المشهد ، ينشأ من رؤيتها أيضا عالم الجنان ونعيمها ، ويجب أن نميز هنا بين سكر الأرواح فى هذه المرتبة ، وسكر المهيمين وأمثالهم من طبقة الأفراد - فى المستوى البشرى - ممن ستحدث عنهم بعد قليل .

(٧٢) الفتوحات ، ٣ ، ص ١٣ .

(٧٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل ، ٣ ، ص ٦٤ .

(٧٤) الفتوحات ، ١ ، ص ٢٩٧ .

(٧٥) صحيح مسلم ، كتاب البر ، باب فضل عيادة المريض ، وانظر أيضا ابن عربى : مشكاة الأنوار ، حديث رقم ٩٨ .

٧٦ - فيما يتعلق بالاسم الإلهى « رب كل شىء » تراجع مقدماتنا الفرنسية لرسالة الوحدة المطلقة ، لبليانى (ص ٣٠) . وعند ابن عربى أن « كل موجود فما له من الله إلا ربه خاصة » (الفصوص ، ١ ، ص ٩٠) ، وأن الولى المحمدي - الذى يتجلى له الاسم الجامع للأسماء الإلهية - هو الوحيد الذى يملك إلى الله تعالى عن طريق الأسماء الإلهية مجتمعة .

(٧٧) للقلم توجهاً متبادلاً : أحدهما قابل ، والآخر فاعل ، فهو حين يتوجه إلى الله تعالى يتلقى من لئله العلوم الإلهية بطريق الإجمال ، وحين يتوجه الوجهة الأخرى المقابلة يتقش ما تلقاه فى اللوح للحفوظ ، بطريق التفصيل .

(٧٨) يبدو هاهنا نوع من التناقض بين إشارة ابن عربي إلى وجود « الملك النوني »، وبين قوله في عقلة المستوفز (ط . نيجرج ، ص ٥٥) : « وليس فوق القلم موجود محدث يأخذ منه ، يعبر عنه بالدواة وهي النون ، كما ذكره بعضهم » وحقيقة الأمر أن كلمة « نون » التي تُطلق - باشتراك - على الحرف « ن » وعلى الدواة الإلهية (المشتملة على الحروف التي يتقشها القلم في اللوح المحفوظ) لا ينبغي أن تفهمها على أنها اسم لمسمى مستقل أو منفصل ، بل ينبغي فهمها بما هي رمز دال على القلم نفسه ، ولكن باعتبار ما يشتمل عليه « في ذاته من العلوم بطريق الإجمال من غير تفصيل » ، وهذه العلوم لا تظهر مفصلة إلا في اللوح المحفوظ . انظر في هذا الفرق : اصطلاحات الصوفية ، رقم ١٣٨ ، ١٤٠ ، وانظر فيما يتعلق برمز الحرف « نون » : الفتوحات ، ١ ، ص ٥٣ - ٥٤ وأيضا .

René GUENON : Les symboles fondamentaux de la science sacrée, Paris, 1962, chapitre XXIII

- (٧٩) انظر فيما يتعلق بنفخ الروح : الفتوحات ، ١ ، ص ١٦٨ .
- (٨١) كتاب العبادلة ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٩ .
- (٨٢) هذا الولي اللجلوب الذي عاش مربوطا بعقال في مكة لسنوات عديدة دون طعام ولا شراب ، ذكره ابن عربي في مواضع عديدة من كنه ، انظر الفتوحات ، ١ ، ص ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ومواقع النجوم ، ص ٨١ .
- (٨٣) فيما يتعلق بهذه المصطلحات الأربعة التي تحدد صور التحقق الروحي ، انظر الباب : ٣٣١ من الفتوحات (٣ ، ص ١١٥ - ١١٩) ، واصطلاحات الصوفية ، رقم ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ .
- (٨٤) على غير عادة الأغلبية العظمى من المؤلفين المسلمين ، يضع ابن عربي العلم الذي هو صفة إلهية ، والعالم ، في مرتبة أعلى من المعرفة والعارف . انظر الفتوحات ، ٢ ، ص ٣١٨ ، وانظر أيضا من نفس الكتاب : ١ ، ص ٦٣٦ ، ٧١٢ .
- (٨٥) رسالة في الولاية ، ص ٢٥ - ٢٨ .
- (٨٦) الفصوص ، ١ ، ص ٢٨١ .
- (٨٧) فيما يتعلق بهذا الحديث الذي يرد كثيرا في كتابات ابن عربي ، انظر على وجه الخصوص : الفتوحات ، ٢ ، ص ٢٣٢ ، ٣٩٩ ، و ٣ ص ٢٦٧ .
- (٨٨) يتخذ ابن عربي من الآية الكريمة : ﴿ إن الصفا والمروة من شعائر الله ﴾ (البقرة : ١٥٨) موضوعا لتفسيرات صوفية عرفانية لا يمكن لنا تلخيصها هنا بطبيعة الحال (انظر الفتوحات ، ١ ، ص ٧٠٨ - ٧١١) ، وتفسير القاشاني ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ١ ص ١٠٠) لكتنا نشير منها - في اختصار - إلى أمرين أساسيين في الآية الكريمة : الأول أن الصفا والمروة ذكرنا كجزئين من شعائر الله ، مما يعني أن هذين المكانين - طبقا لما يدل عليه أصل اللفظين - كيفيتان من كفيات المعرفة بالله تعالى الثاني أن الذي يحج البيت أو يعتمر هو فقط الموصوف

بأنه لاجتناح عليه أن يطوف بهذين الجبلين ، وهذه الشئانية لاخطر منها إلا على من رجع من « الوحدة » ثم لم يكف عن مشاهدة « الوحدة » في الكثرة .

(٨٩) يمكن أن نعد قوله تعالى ﴿ ثم رددناه أسفل سافلين ﴾ (التين : ٥) أصلاً يُفسر في ضوئه الرجوع إلى الكائنات ، وهذه الآية وإن كانت تشير في معناها الظاهر - كما أشرنا من قبل - إلى هبوط آدم من جنة عدن ، إلا أنها يمكن أن تشير في بُعدها العرفاني إلى « كمال » الكائن الذي استحق برجوعه للكائنات الخلافة الإلهية في معناها الأتم .

(٩٠) اصطلاحات الصوفية رقم ١١٦ .

(٩١) الفتوحات ، ٢ ، ص ٢٨٣ ، وانظر أيضا : الفتوحات ، ١ ، ص ٢٤٤ .

(٩٢) انظر هامش رقم ٣٠ من الفصل الثامن من هذا الكتاب ، ومصادر هذه الفقرة من كتاب الفصوص .

(٩٣) ورد في الأحاديث النبوية أن رفع القرآن علامة من علامات الساعة (ابن ماجه ، فتن ٢٦) ، وانظر أيضا الشعرائي : مختصر تذكرة القرطبي ، القاهرة دون تاريخ ، ص ٢٧٢ ، وفيما يتعلق بتشبيه القرآن الكريم والإنسان الكامل بالأخوين انظر هامش ٣ من - ص - ٩١ .

(٨٠) كتاب الإسراء ، ص ٤٤ .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مانهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقي جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كارستكوفا	ت : أحمد الحضري
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللساني	ميلكا إيفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معصم وعبد الجليل الأزنى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - بيانة الساميين	روبرتسن سميت	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إتوارد لويس سميت	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عثمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت : يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العناني
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارنر	ت : بكر عباس
٢٥ - مشوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦ - بين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الدين
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مانهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كايين	ت : عبد الستار الطوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هويكتز	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والعداوة	بول . ب . بيكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ - نقد الحداث	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ - الإغريق والصد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	أن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عطف لصد / إبراهيم قتي / مصود ملجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين بارير	ت : أحمد محمود
٤٣ - اللهب المزوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدي أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلي	ت : مارلين تانرس
٤٥ - التراث المفقود	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	يابلو نيرودا	ت : محمود السيد علي
٤٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاني
٤٩ - الإسلام في البلقان	ه . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد يرانة وعثمانى لليلود ويوسف الأطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانية أمريكية	داريو بيانوبيا وخ - م بينياليستي	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحي
٥٥ - ما وراء العلم	جون بولكجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونيث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتن	ت : صبرى محمد عبد الفنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
٦٢ - لذة النص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدي أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أولئ القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهريدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج روبريجت	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

- ٧٢ - السياسي العجوز
٧٣ - نقد استجابة القارئ
٧٤ - صلاح الدين والمماليك في مصر
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية
٧٦ - چاك لاكن وإغواء التحليل النفسي
٧٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٢
٧٨ - العولة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية
٧٩ - شعرية التأليف
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع»
٨١ - الجماعات المتخيلة
٨٢ - مسرح ميغيل
٨٣ - مختارات
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)
٨٦ - طول الليل
٨٧ - نون والقلم
٨٨ - الابتلاء بالغرب
٨٩ - الطريق الثالث
٩٠ - وسم السيف (قصص)
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسباني وأمريكي المعاصر
٩٣ - محادثات العولة
٩٤ - الحب الأول والصحبة
٩٥ - مختارات من المسرح الإسباني
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة
٩٧ - هوية فرنسا (مج ١)
٩٨ - الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني
٩٩ - تاريخ السينما العالمية
١٠٠ - مسطرة العولة
١٠١ - النص الروائي (تقنيات ومناهج)
١٠٢ - السياسة والتسامح
١٠٣ - قبر ابن عربي يليه آباء
١٠٤ - أوبرا ماهوجني
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع
١٠٦ - الألب الأندلسي
١٠٧ - مسيرة الفنان في الشعر الأمريكي المعاصر
- ت . س . إليوت
جين . ب . توميكترز
ل . ا . سيمينوفا
أنثريه موروا
مجموعة من الكتاب
رينيه ويليك
رونالد روبرتسون
بوريس أوسبونسكي
ألكسندر بوشكين
بنديكت أندرسن
ميغيل دي أونامونو
غوتفريد بن
مجموعة من الكتاب
صلاح زكي أقطاي
جمال مير صابقي
جلال آل أحمد
جلال آل أحمد
أنتوني جينز
نخبة من كتاب أمريكا اللاتينية
باربر الاسوستكا
كارلوس ميغل
مايك فينرستون وسكوت لاش
صمويل بيكيت
أنطونيو بوירו بايخو
قصص مختارة
فرنان برودل
نماذج ومقالات
ديفيد روبنسون
بول هيرست وجراهام تومبسون
بيرنار فاليط
عبد الكريم الخطيب
عبد الوهاب المؤيد
برتول بريشت
جيرارچينيت
د. ماريا خيسوس روبييرامتي
نخبة
- ت : فؤاد مجلى
ت : حسن ناظم وعلى حاكم
ت : حسن بيومي
ت : أحمد برويش
ت : عبد المقصود عبد الكريم
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : أحمد محمود ونورا أمين
ت : سعيد الفانمي وناصر خلاوى
ت : مكارم القمري
ت : محمد طارق الشرفاوى
ت : محمود السيد على
ت : خالد المعالي
ت : عبد الحميد شيحة
ت : عبد الرازق بركات
ت : أحمد فتحى يوسف شتا
ت : ماجدة العناني
ت : إبراهيم الصوقي شتا
ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
ت : محمد إبراهيم مبروك
ت : محمد هناء عبد الفتاح
ت : نادية جمال الدين
ت : عبد الوهاب علوب
ت : فوزية العشماوى
ت : سري محمد محمد عبد اللطيف
ت : إيوار الخراط
ت : بشير السباعي
ت : أشرف الصباغ
ت : إبراهيم قنديل
ت : إبراهيم فتحى
ت : رشيد بنحو
ت : عز الدين الكتاني الإبريسى
ت : محمد بنيس
ت : عبد الغفار مكوى
ت : عبد العزيز شبيل
ت : أشرف على دعور
ت : محمد عبد الله الجعيدى

- ١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأنثى مجموعة من النقاد
١٠٩ - حروب المياه جون بولوك وعادل درويش
١١٠ - النساء في العالم النامي حسنة بيجوم
١١١ - المرأة والجريمة فرانسيس هيندسون
١١٢ - الاحتجاج الهادئ أرلين علوي ماكليود
١١٣ - راية التمرد سادي بلانت
١١٤ - مسرحيات همد كوني وسكان المستعم وول شويتكا
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده فرجينيا وولف
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق) سينثيا نلسون
١١٧ - المرأة والجنومة في الإسلام ليلي أحمد
١١٨ - النهضة النسائية في مصر بث بارون
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق أميرة الأزهرى سنبل
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط ليلي أبو لغد
١٢١ - الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية فاطمة موسى
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإسلام جوزيف فوجت
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية نيتل الكسندر وفناتوليننا
١٢٤ - الفجر الكانبي جون جراي
١٢٥ - التحليل الموسيقي سيدريك ثورپ ديفي
١٢٦ - فعل القراءة فولفانج إيسر
١٢٧ - إرهاب صفاء فتحي
١٢٨ - الألب المقارن سوزان بامسنت
١٢٩ - الرواية الإسبانية المعاصرة ماريا دولورس أسيس جاروت
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية أندريه جوندر فرانك
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي) مجموعة من المؤلفين
١٣٢ - ثقافة العولة مايك فينرستون
١٣٣ - الخوف من المرايا طارق علي
١٣٤ - تشريح حضارة باري ج. كيمب
١٣٥ - المختار من نقد س. إليوت (ثلاثة أجزاء) ت. س. إليوت
١٣٦ - فلاحو الباشا كينيث كوني
١٣٧ - منكرات ضابط في الحقبة الفرنسية جوزيف ماري مواريه
١٣٨ - عالم التلفزيون بين الجمال والعنف إيلينا تاروني
١٣٩ - باريس فيال ريشارد فاچنر
١٤٠ - حيث تلتقي الأنهار هيرت ميسن
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل أ. م. فورستر
١٤٣ - قضايا النظر في البحث الاجتماعي ديريك لايدار
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة كارلو جولونوني
- ت : محمود علي مكي
ت : هاشم أحمد محمد
ت : منى قطان
ت : ريهام حسين إبراهيم
ت : إكرام يوسف
ت : أحمد حسان
ت : نسيم مجلى
ت : سميرة رمضان
ت : نهاد أحمد سالم
ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
ت : ليس النقاش
ت : بإشراف/ رؤوف عباس
ت : نخبة من المترجمين
ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
ت : منيرة كروان
ت : أنور محمد إبراهيم
ت : أحمد فؤاد بليغ
ت : سمحة الخولي
ت : عبد الوهاب علوب
ت : بشير السباعي
ت : أميرة حسن نورية
ت : محمد أبو العطا وآخرون
ت : شوقي جلال
ت : لويس بقطر
ت : عبد الوهاب علوب
ت : طلعت الشايب
ت : أحمد محمود
ت : ماهر شفيق فريد
ت : سحر توفيق
ت : كاميليا صبحي
ت : وجيه سمعان عبد المسيح
ت : مصطفى ماهر
ت : أمل الجبوري
ت : نعيم عطية
ت : حسن بيومي
ت : عدلى السمرى
ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ - موت أرتيميو كروث	كارلوس فويتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ - الورقة الحمراء	ميجيل دى ليس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة	تافريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكي أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وألونس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ - التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت : منيرة كروان
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ - عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ - غرام القراءة	فيولين فاتويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ - الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ - خسرو وشيرين	النظامى الكتوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ - الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ - آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ - من المسرح الإسباني	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ - تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسبوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١	جورجون مارشال	ت : بإشراف : محمد الجوهري
١٦٤ - شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ - حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ - العلاقات بين التبتين والطنين في إسرائيل	يشعياهو ليتمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ - في عالم طاغور	رابندراناث طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ - دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ - إبداعات أنبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ - الطريق	ميفيل دالبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ - وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ - حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ - معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ - التلفزيون في الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ - أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ - مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدي إبراهيم
١٧٩ - حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ - قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ - النقد الأدبي الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ - العنف والنبوة	و . ب . بيتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ - جان كوكو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ - القاهرة .. حالة لا تتام	هانز إيتدورفر	ت : دسوقي سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُزُجْ علوى	ت : علاء منصور
١٨٨ - موت الأنثى	الفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ - العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد الفانمى
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجاني
١٩١ - الكلام وأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ - سياحته إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ - عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ - مظاهرات من نقد الأنجلو - أمريكي	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ - شتاء ٨٤	إسماعيل قصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ - المهلة الأخيرة	فالتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ - الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى	إدوين إمري وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لاندائوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ - ضحايا التنمية	جيرمى سيروك	ت : فخرى لييب
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ - الشعر والشاعرية	ألفاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شاراز	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافالى - سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ - الهيولية تصنع علماً جيداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ - ليل إفريقى	رامون خوتاسنديز	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ - السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ - مشنويات حكيم سنائى	سنائى القرنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ - فريدينان بوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدي عبد القنى
٢١٢ - قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ - مصر مذقوب بلين حتى رجل عبد القصر	ريمون فلادر	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ - قواعد جبيدة المنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيلنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بيك ج٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ - عولة السياسة العالمية	جون بايلس وستيث سميث	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
٢١٨ - رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كانزو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية في الكون	بارى باركر	ت : علي يوسف علي
٢٢١ - شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نقادى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابريل جارتيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هريت لورانس	ت : طاهر محمد علي البربرى
٢٢٧ - المسرح الإسباني في القرن السابع عشر	موسى مارديا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : ماري تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - ملزق البطل الوحيد	نورمان كيماي	ت : أمير إبراهيم العمري
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - اليرافيل	خايمي سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس التبريزى	جلال الدين مولوى رومى	ت : إبراهيم السوقى شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب

طبع بالهيئة العامة لشتون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٨٧٧٤ / ١٩٩٩

الترقيم الدولي (I. S. B. N. 977 - 305 - 131 - 5)

LE SCEAU DES SAINTS

Michel Chodkiewicz

لقد كثرت الدراسات - لدى المستشرقين - عن ابن عربي : إذ نشر
« نيسبرج » مجموعة رسائل بعنوان : : Kleinere Schriften des Ibn
al Arabi ، وهي رسائل مفيدة لابن عربي ، قُدِّم لها بمقدمة مطولة ، كما ألقى
« أسين بلاثيوس » محاضرة متميزة بالأكاديمية الملكية الإسبانية ، كانت بمثابة
« الأصول » التي انطلق منها في دراسته المعنونة بـ : Escatologia Musul-
mana en la Divina Comedia ، وفي هذه المحاضرة أثار « بلاثيوس »
قضية تأثير ابن عربي على « دانتي » ، وهي قضية لا يزال الحديث عنها
موصولاً حتى يومنا هذا .

ومن جانب آخر ، ظهرت - منذ سنوات عدة - دراسة إحصائية لمؤلفات ابن
عربي - تلك التي لم تُحصَ بعدُ إحصاءً نهائياً - واعتمدت هذه الدراسة على
أسس علمية رصينة يرجع الفضل فيها إلى مؤلفها : عثمان يحيى ، الذي بذل
فيها جهداً علمياً دقيقاً . وفي هذه الدراسة بلغت مصنفات ابن عربي - بعد
استبعاد المنحول منها والمشكوك في صحة نسبته إليه - أكثر من أربعمئة
مصنف ، منها ما جاء في حجم رسائل صغيرة ، ومنها ما اشتمل على مئات
الصفحات ، بل على آلاف الصفحات ، من أمثال صفحاتنا المعاصرة ، كما هو
الشان في كتاب الفتوحات مثلاً .

إن اتحاد الولاية بالعبقريّة في شخصية ابن عربي ، وامتزاج معظم العلوم
المتباينة ، بالصّور الأدبية المتنوعة في تراثه ، كل ذلك جعل من طبيعة هذه
الشخصية وطبيعة تراثها ومحاولة سبر أغوارهما - شكلاً ومضموناً - أمراً بال
الصعوبة .